رسائل قیصری

التوحید و النبوة و الولایة

باحواشی عارف محقق آقا محمد رضای قمشه‌ای

اساس الوحدانیة

نهایة البیان فی درایة الزمان

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

۱۳۵۷ هـ. ش.

چاپخانهٔ دانشگاه مشهد

رسائل قیصری

با حواشی عارف محقّق آقا محمّد رضای قمشه‌یی

التوحید و النبوّة و الولایة

اساس الوحدانیه

نهایة البیان فی درایة الزمان

با تعلیق و تصحیح و مقدّمه

سید جلال الدین آشتیانی

بنام خدا

رسائل‌قیصری

همانطور که در مقدمه ذکر شد ، اثر حاضر مشتمل است بر چند رسالهٔ نفیس در عرفان اسلامی که تا این زمان این رسائل بچاپ نرسیده است.

اثر اول عبارتست از ، رسالهٔ بسیار نفیس در توحید و نبوت و ولایت بطریقه محققان ازعرفای اتباع‌شیخ‌اکبر، ابن عربی **بانضمام تعلیقات‌آقامحمدرضای** قمشه‌ئی عارف نامدار ایران در اوائل قرن چهاردهم و نیمه قرن سیزدهم هجری قمری م ــ ۱۳۰۶ هـ ق ، استاد محقق در حکمت اشراق و مشاء و یکی ازبزرگترین شارحان و محققان در حکمت متعالیه ملاصدرا ، و استاد بی‌نظیر تصوف بطریقهٔ ابن عربی .

نگارنده برمشکلات این رساله تعلیقاتی نوشته‌ام در حدود ــ۲۰۰ــ صفحه، که در مقدمه کتاب قرار دارد .

رساله دوم قیصری ــ اساس الوحدانیة ــ نام دارد ، در مبحث وحدت و کثرت بطریقهٔ عرفا .

رساله سوم ، نهایة البیان فی درایة الزمان ، نام‌دارد که مؤلف بعداز نقل اقوال در زمان ، در این مسأله بسبك ارباب عرفان در این بحث مهم تحقیق نموده است .

فهرست رسائل قیصری

فهرست رسائل ــ التوحید و النبوة و الولایة ــ از این قرار است

فی‌ان‌هذه‌الرسالة مشتملة علی مقدمة و [illegible] :

الوصول الى الحق من طريق الاستدلال و ان العقل يدرك الحق من وراء الحجب الظلمانية ص : ۱۹ ، ۲۰ .

بيان معنى النبّوة بحسب اللغة و الاصطلاح و النبى هو المُنبىء عن ذات الحق و صفاته و بيان وجوه الفرق بينها و بين الرسالة و أنها تنقسم الى العامة و الخاصة و انها دائرة كلية مشتملة على دوائر متعددة و ان نبينا محمد ـص ـ صاحب هذه الدائرة المطلقة و انها عطاء الهى لامدخل للكسب فيها و بيان ان النبى من جهة الولاية يأخذ من الحق بالواسطة او بلا واسطة و ان شريعة نبينا مشتملة على الظاهر و الباطن و هو ـص ـ صاحب الطريقة و الحقيقة و الشريعة وبيان احوال علماء هذه الامة و اولياء هذه الشريعة و . . . ص : ۲۱، ۲۲،۲۵.

الفصل الثانى من المقصد الثانى فى الولاية و بيان معانى الولاية و تقرير مراتب الاولياء و الاقطاب و السالكين ص ۲۶ ، ۲۷ ، ۲۸ .

الفصل الثالث من المقصد الثانى فى بيان طريق اكتساب الولاية و انها لاتحصل الابقطع الطرق و المنازل و الدرجات و المقامات و رفع الحجب و الوسائطوالوصول الىالحق وبيان كيفية الفناء و البقاء و كسب وجود الحقانى و رد الوديعة و ظهور الحق و تجليه باسمه القهار على العبد بحيث لايبقى اسمه و رسمه ص : ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۰ ، ۳۱ .

المقصد الثالث فى الجمع و التوحيد ، و فيه فصول : الفصل الاول فى الجمع و نتايجه و انما الجمع بزوال الحدوث بنور القدم ، و تقرير مراتب الفناء و البقاء و الوصول بمقام الصحو بعد المحو و الفناء عن الفنائين و التمكين بعد التلوين و التحقق بمقام العبودية التامة و حفظ الأدب مع الحضرة الالهية ص: ۳۲ ، ۳۳ ، ۳٤ .

الفصل الثانى من المقصد الثالث فىالتوحيد و مراتبه و بيان اقسامه و انواعه ص : ۳٤ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۳۷ .

الفصل الثالث من المقصد الثالث فىالخلافة و تقرير دلائل الكشفية و العقلية على لزوم وجود الخليفة و وجوب ظهور الحق فى المظهر العدل ص : ۳۷ ، ۳۸ ، ۳۹ .

فهرست رسالة اساس الوحدانية

فهرست مطالب تعليقات عارف نامدار ميرزا محمدرضا قميشه‌ئى

فهرست مطالب نهاية البيان فى دراية الزمان

بسم الله الرحمن الرحيم

اثرحاضرمشتمل‌است برچهار اثرنفیس، سه رساله عرفانی ازعارف‌بارع **داودبن محمود قیصری** یکی رسالهٔ در – توحید ونبوت و ولایت – ورسالـهٔ دوم – اساس الوحدانیّة – وسوم رساله در – زمان – بطریق عرفا، وچهارم رساله در – ولایت – از **آقا محمدرضا قمشه‌ئی** .

مؤلّف در رساله –توحید ونبوت و ولایت – مسائل توحید را بسبك وروش اهل عرفان وتصوّف تحریر نموده وسپس پرداخته است به‌بیان معنای نبوت وبعد از تحقیق دراین مبحث مهم مسألهٔ ولایت را بطریقهٔ اهل عرفان بیان نموده است .

اثر بعد از این رسالـه، وجیزه‌ئیست درمبحث وحـدت وکثرت بنا برطریقهٔ محققان وعظمای صوفیّه که در حدّ خود کم‌نظیر است .

درمسألهٔ ولایت عقاید عرفا، بعقاید شیعهٔ اثنا عشری بسیار نزدیك‌است بخصوص صوفیهٔ اتباع **محیی‌الدین** ابن عربی که بالاتفاق تصریح کرده‌اند خلیفه و جانشین و ولیّ بعد از خاتم انبیا ، باید کسی باشد کـه نسبت او به‌پیغمبر تمام باشد ، یعنی باعتبار صورت وظاهر وبحسب معنا وباطن بحضرت ختمی‌مرتبت منتسب‌باشد واغلب شارحان فصوص درمقام شرح دیباچه وخطبهٔ کتاب دربیان معنای آل‌محمد گفته‌اند: «ومن صحّت نسبته الی رسول‌الله ، صورة ومعناً ، هوالخلیفة والامام‌القائم مقامه» . وشارحان برای تسجیل مطلب مکـرّر گفته‌اند کسانی که معارف الهی را از حضرت ختمی‌مرتبت اخذنموده‌اند نسبت‌بآن‌حضرت دارای‌نسبت وقرابت‌معنوی‌میباشندوعوام از سادات اولاد علی از بطن – صدیقهٔ کبری فاطمهٔ زهرا – نسبت بآنحضرت قرابت صوری دارند وکسی‌که دارای هردونسبت باشد خلیفه وجانشین اوست بعضی ازآنها

درمقام تعیین مصداق گفته‌اند : «کالمهدی الموعود، علیه‌السلام» واز ذکر خلیفه وقائم‌مقام بعد ازحضرت رسول، خودداری کرده‌اند، درحالتی‌که باید ذکر نمایند، چون کسانی که بعد ازحضرت رسول خلافت را بچنگ آوردند، هـردو نسبت و قرابت را فاقدند علت اختیار این مبنا درمسألهٔ ولایت و جانشینی پیغمبر، وجـود روایات کثیره درکتب عامّه وصحاح معتبره آنهاست که آنحضرت درسالهای آخر زندگی ظاهری خویش مردم را ترغیب فرموده‌اند که بعد ازمن باید بقرآن وعترت رجوع نمائید.

روایاتی کـه حضرت ختمی‌مرتبت مطابق آن روایات بمسألهٔ خلافت تـوجّه داشته‌انـد ودراین امر مهم اهمال نورزیده‌اند ، وامّت خویش را بلاتکلیف رهـا ننموده‌اند ، ودر خلافت به‌امیر مؤمنان توجه خاص داشته‌اند ، دردرجه اول ازطرق عامه منقول است .

لذا بعضی فضلای اهل سنّت تصریح کرده‌اند که شخص پیغمبر درامر خلافت عقیده خود را ابراز فرموده است بدون‌آنکه اختیار را از امّت خود دراین مسأله سلب نموده باشد .

منشأ اعتقاد جمع کثیری از عرفـا ازجمله محیی‌الدین وصدرالدین قونوی و شارح اول فصوص مؤیّدالدین جندی و قیصری وبرخی دیگر که تصریح کرده‌اند

---

۱ ــ ظاهراً شارح اول **فصوص‌الحکم** عارف محقق **مؤیّدالدین جَندی** است، و دیگـر شارحان شرح خود را باتوجّه به‌شرح جَندی نوشته‌اند ، غیر از کاشانی که معاصر جندی و شرح او متأثّر از جندی نیست .

قیصری درمقام تألیف شرح فصوص بشرح مؤیّدالدین رجوع مینموده است وهمه‌جای شرح او برفصوص تأثیر جندی ظاهر و لایح است. جندی خیلی مورد توجه صدرالدین رومی بوده است . بزرگترین شاگردان عرفان در مکتب قونوی تربیت شده‌اند ، هریك از تلامید او، مثل کاشانی، فرغانی، جندی و... بعالمی می‌چربند .

«من‌صحّت الیه صلی‌الله‌علیه، نسبته صورة ومعناً، فهوالخلیفه القائم مقامه» مسلّمات منقول از صاحبان صحاح معتبره است ، مثل «انی تارك فیکم‌الثقلین ...» و «یا علی انت منی بمنزله هارون من موسی» و «اهل بیتی امان لأهل‌الارض» و «مثل اهل بیتی کسفینة نوح» میباشد .

موضوع دیگری که جمع کثیری از عرفا آن را امری مسلّم دانسته‌اند، مسألهٔ ختم ولایت به‌مهدی موعود، در آخرالزمان است که جماعتی ازمحققان تصریح کرده‌اند که خاتم ولایت خاصّهٔ محمدیه که جمیع مدارج ولایت را پیموده است، مهدی موعود است از عترت ، واین نیز نزد آنان مسلّم است که عترت مورد وصایت، از صلب علی وبطن فاطمه «علیها سلام‌الله وملائکته» است .

غیر ازبحث از ختم ولایت خاصّه محمدیّه ، صحبت از ختم ولایت عامه نیز نموده‌اند وآن را به‌عیسی‌بن مریم، اختصاص داده‌اند ودراینکه آیا منشأ و واسطه مدارج خلافت عامه در عیسی، خاتم ولایت خاصه، یعنی مهدی موعود است، یاآنکه دایره ولایت عیسی تام‌تر است ازختم ولیّ خاص محمدی، وخاتم ولایت مقیدهٔ محمدی .

قیصری در این مسأله، مطالبی بیان کرده است که مورد مناقشهٔ متأخّران از ارباب معرفت قرار گرفته است، آنچه را که قیصری از کلام شیخ‌اکبر ، در -فصّ شیثی- ودر مواضع دیگر از شرح خود برفصوص بیان کرده است بطور مختصر در رسالهٔ -التوحید والنبوة والولایة- نیز بیان کرده است، لذا قسمت آخر کتاب اختصاص دارد به‌تحقیقات آقا محمدرضا قمشه‌ئی در مسألهٔ ولایت وتحریر مقاصد صاحب فصوص ومناقشه برمواضع مختلف شرح قیصری .

آنچه را که آقا محمدرضا ازکلام ابن عربی استنباط کرده است مفصّل بیان کرده است . کلام دیگر شارحان فصوص نیز دراین مسأله موافق است با آنچه مرحوم آقا محمدرضا ازکلمات ابن‌عربی استنباط کرده است .

بنا برآنچه‌که ذکرشد، این‌مجموعه مشتمل‌است برچهار رساله، سه اثر ازقیصری

واثرچهارم تألیف‌خاتم‌العرفا آقا محمدرضاقمشه‌یی است. آقامحمدرضا حواشی‌زیادی برشرح فصوص نوشته است که با شرح قیصری بهمین زودیها انشاءالله چاپ ومنتشر میشوند .

شرف‌الدین قیصری از مدرسان بزرگ عرفان ویکی ازمؤلفان نامی در دوران خود می‌باشد . ازمقدمه وشرح او برفصوص هویدا وآشکار است که شخصی با ذوق وسریع‌الانتقال ودقیق ودارای قوهٔ تحقیق است وهمین خصوصیات شرح اورا ممتاز جلوه میدهد ، خصوصاً مقدمه او بسیار عمیق ودقیق وجامع است .

قیصری از تلامیذ ملا عبدالرزاق کاشانی است و او درعرفان ازتلامیذ نامدار صدرالدین قونوی است ، شرح او برفصوص ونیز شرح منازل‌السائرین او ازآثار عالیه درتصوف بشمار آمده است .

چند سال قبل مرحوم استاد محقق ودانشمند متبحر آقای **دکتر فیاض** نسخه‌ئی

---

۱ ــ آقای **دکتر فیاض** از اساتید بزرگ این عصر واز دانشمندان جامع وبارع روزگار ما بود، نگارنده ازهمان ابتدای ورود بمشهد مورد عنایات او واقع شدم، بکتاب شرح حال و آراء ملاصدرا و مظاهر الهیه ، مقدمه نوشت وهمیشه حقیر را بکار تشویق می‌کرد وبا درگذشت آن مرد بزرگ، مشوق‌وراهنمای عزیزی‌را ازدست دادم . فوت دکتر فیاض برای همه دوستان او ضایعه‌ئی جبران ناپذیر بود .

مرحوم آقای دکتر فیاض دوستی‌صمیمی وانسانی تمام‌عیار بود، بفضائل علمی عشق میورزید و روحیات طلبگی در وی همیشه زنده وپابرجا بود. مردی‌متین وسنگین ودانشمندی منیع‌الطبع بود، آبروی دانش ومعرفت را حفظ می‌کرد، برای نیل بمناصب دنیوی بکارهای سبک دست نمیزد. آقای دکتر چاپ چند رساله را به‌این‌حقیرتوصیه مینمود ــ تمهیدالقواعد ــ علی صائن‌الدین ترکه ــ شرح‌فارسی فرغانی برتائیه ابن‌فارض وهمین رسالهٔ قیصری. ایشان همین‌که دیدند بنده درمدت‌کم رساله‌را برای‌چاپ‌حاضرکرده‌ام خیلی‌خوشحال شدند. چند روز قبل ازفوت، چون حقیر مدتی بود بزیارتشان نرفته بود، تشریف آوردند منزل فقیر، فرمود : چه‌دلیل بر بقای نفس داریم، عرض کردم حضور ذات للذات، مناقشه نمودند، عرض کردم ،
←

از رسالهٔ حاضر را باین حقیر عنایت فرمودند و گفتند این رساله ازلحاظ اختصار وجامعیّت برای تدریس بهتر است ازمقدمهٔ قیصری برفصوص ، چون فهم مقدمهٔ قیصری برای شاگردان مبتدی بسیار مشکل است .

نگارنده گفته آن استاد فقید را پسندیدم وبرطبق فرموده آنمرحوم درصدد برآمدم این رساله را با شرح فارسی جهت تدریس آماده کنم وآنرا درصورت‌امکان چاپ ومنتشر نمایم .

چند نسخهٔ دیگر از رساله حاضر تهیّه وآن را تصحیح نمودم ودرصدد تحریر شرحی فارسی برآن برآمدم وقسمتی از اوائل آن را شرح نمودم باین خیال که آن را دردانشکده تدریس نمایم ولی بعد از چند سال تجربه، یقین پیدا کردم که بطور ندرت هم نمی‌توان شاگردی پیدا کرد که روی عشق وعلاقه به‌تحصیل فلسفه و تصوّف بپردازد ، وباین حقیقت تلخ پی بردم که منظور اصلی دانشجویان تحصیل

←

اگر یك‌آن بتوانیم خود را مجرّد از کشش جسمانی تعقّل کنیم وحضور ذات را مقدم بر ادراك هرچیز خارج ازذات مشاهده نمائیم، معلوم ذات ما دارای بُعد نیست ومستقل ازبدن وجود دارد، فرمودند : اگر ادراك ذات بعد ازحصول قوا حاصل شود، چه می‌توان جواب داد ، عرض کردم مقام تجرّد باید بعد ازتحصّل قوای نباتی وحیوانی حاصل شود چون مادهٔ جسمانی ازناحیهٔ تحوّل مجرّد میشود .

دکتر فیاض ، بعد از تحصیل علوم قدیمه ، نحو وصرف ومعانی بیان ومنطق و قرائت کتب‌عالیهٔ فقه واصول وکلام وحکمت، به‌تحصیل علوم جدید پرداخت ودکتر درادبیّات فارسی شد. دکتر فیاض استادی جامع ومتبحّر ودقیق‌النظر وجان کلام‌آنکه، استاد واقعی بود نه کاریکاتور استاد .

آقای دکتر فیّاض برادری‌داشت بنام آقای مجیدفیّاض - حاج‌میرزا سیدعبدالحسین- از رؤسا وصاحب‌منصبان آستان‌قدس رضوی - ع - مخدوم وسرورعزیز این‌حقیر، که درصفاو صمیمیت بی‌نظیر بسیارمتدیّن وملتزم به‌آداب وسُنن شرع وپابند به‌دوستی واخلاق انسانی بود، فوت آقای مجیدفیّاض لطمه‌ئی‌شدید برروحیهٔ این‌فقیروارد ساخت‌که هرگزجبران نشد.

مدرك است وتحصيل اصلاً مقصود وغايت بالذات نيست وامكان ندارد كه بتوان كسى را دراين محيط تربيت كرد .

در زمانى‌كه ما تحصيل مى‌كرديم نهايت آرزويمان اين بود كه باستادى دسترسى پيدا كنيم كه يكى از آثار عرفانى را نزد او قرائت كنيم ، معشوق ما كتاب بود.

رسالهٔ حاضر جهت تدريس در دورهٔ فوق‌ليسانس بسيار مناسب است ومى‌توان آنرا مقدمه قرار داد براى تدريس وقرائت كتب مفصّل وتحقيقى عرفان مثل تمهيدالقواعد و شرح فصوص و نصوص ولى درعصر ومحيط ما نه استادى وجود دارد كه خود ازعهدهٔ فهم كتب تحقيقى عرفانى برآيد ونه شاگردى وجود دارد كه خود را وقف علم نمايد .

در علوم اسلامى نفيس‌ترين وغامض‌ترين علم علم عرفان وتصوّف است لذا طلاب علوم قديمه وشاگردان حوزه‌هاى تعليماتى سابق بعد ازفراغت ازقرائت كتب تحقيقى فلسفه به‌تحصيل‌عرفان مى‌پرداختند وكسانى‌كه ذوق تحصيل‌فلسفه وحكمت الهى داشتند بعد ازتحصيل علوم نقلى ازفقه واصول وتفسير وحديث و فراگرفتن علم كلام به‌قرائت كتب فلسفى مشغول ميشدند، واصولاً شاگردانى كه داراى درجهٔ عالى ازفهم و ذوق بودند حق داشتند بدرس حكمت حاضر شوند و باهوش‌ترين شاگردان فلسفه قدرت فهم كتب عرفانى درخود احساس مى‌كردند ، اشخاصى كه داراى فهم متوسط بودند هرگز مأذون نبودند بدرس عرفان حضوربهمرسانند، ولى درمحيط علمى امروز هيچ شرطى لازم‌الرعايه نيست، برسبيل دفع و خلق‌الساعه ، متخصّص ظهور مى‌كند ، ممكن‌است كسى استاد عرفان وسير آن درادبيات فارسى بحساب آيد ولى ازاوليّات علم تصوّف بى‌اطلاع باشد. ازمتخصص درمثنوى وعطار وامثال آنها مپرس، كافى است كه شخصى هوس اين كار بسرش بزند .

اين مجموعه مشتمل‌است برچهار اثرنفيس‌درعرفان، اول ، رساله – التوحيد والولاية – واثر دوم، رساله در وحدت وكثرت، رسالهٔ سوم حقيقت زمان **نزد عرفا** وصوفيه ، ورسالهٔ چهارم اثرى است بى‌نظير وعالى ازعارف نامدار ، **آقا محمدرضا**

قمشه‌یی .

ایران ازقدیم یکی‌ازمراکزمهم تعلیم وتعلّم‌فلسفه وعرفان بشمارمیرود ومحققان ایرانی بهترین آثار عرفانی – نظماً ونثراً – بوجود آورده‌اند وتصوّف اسلامی در غرب درابتدا از ناحیهٔ برخی از آثار فارسی عرفانی – آثار شعری ونظم – راه باز نمود ودانشمندان مغرب‌زمین بعد ازمطالعات وسیع دراشعارفارسی متوجه دیگرآثار عرفانی شدند وبه‌تدریج بمطالعهٔ کتب فن عرفان روی آوردند وآثار عرفا ازقبیل فصوص وشروح آن مورد بحث ونظر قرار گرفت .

در دوران صفویّه وافشاریّه وزندیّه وقاجاریّه نیز محققانی وجود داشته‌اند که درعرفان متضلّع بودند اگرچه عـده آنها کم است وازاین جهت برخی گمان کرده‌اند در ۵ قرن‌اخیر ایران بکلی ازوجود اساتیدبزرگ‌تصوف خالی بوده‌است و جای عرفای بزرگ را قلندرانی بی‌معلومات ویا کم‌معلومات گرفته‌اند .

این گفته بکلّی اشتباه است، بوده‌اند اساتید بزرگی‌که عالی‌ترین آثار عرفانی را بسهولت تدریس می‌نمودند وبهترین آثـار عرفانی را ازخود باقی گذاشته‌اند ، ولی وجود قلندرانی عامی و مدعیان خالی ازمعلومات دراین دوران قـابل انکار نیست، مایهٔ کـار بعضی ازآنها چند شعر وبالاتر ازآن حفظ اصطلاحـات ابتدائی تصوّف .

درعصر ما کسانی بودند (ویکی دونفر ازآنها درقید زندگی میباشند) که از عهده تدریس کتب‌تحقیقی عرفانی برمی‌آمدند این‌اساتید، شاگردآخرین استادبزرگ عرفان آقامیرزا هاشم اشکوری[1] میباشند ، مؤلف رسالهٔ ولایت و محشّی فصوص و تمهیدالقواعد و نصوص .

---

۱ – از تلامید آقا میرزا هاشم ، فقط حضرت استاد نحریر ، آقامیرزا محمود آشتیانی – روحیفداه – درقید حیاتند. آقای آشتیانی درعلوم عقلی ونقلی ازاساتید بزرگ این‌عصرند ولی معظم له ازهمان اوان فـراغت ازتحصیل انزوا اختیار نمودنـد وصرفاً به‌تألیف ومطالعه پرداختند .

آقا میرزا هاشم درعرفان از تلامیذ **آقا محمدرضا قمشه‌یی**است[۲] و این آقا محمدرضا شعله تابناك ومشعل‌دار عرفان در دوران قاجاریّه است که در ذوقیّات از اکابر اهل تأویل ودر بین افاضل از عرفای تلامیذ وشارحان کلمات ابن‌عربی همپایه بزرگترین اساتید است، ودراحوال وی نوشته‌اند ازقدما همین‌یکنفر موجود است ودرمقام تدریس فصوص، از قونوی کم نمیآورد ، ودر مواظبت بر طاعات و مراعات واجبات وسنن وانغمار درعبادت چنان متوغل است که تو گویی ابوذر عصر و سلمان زمان است، واو درموقعی که این‌کلمات را درباره‌اش نوشته‌اند چهل سال نداشته است ودراصفهان تدریس می‌نموده است وبعدها به‌تهران آمد ودرآنجا چهره به‌نقاب خاك پنهان نمود.

استاد او درحکمت متعالیه آخوند **ملاعلی نوری** است و درمشرب تصوّف از تلامیذ نامدار سیدالعرفا و سندالأزکیاء **سید رضی لاریجانی** مازندرانی است و سیّد

۲ ـ معاصران آقا محمدرضا ، غیر از آخوند ملا آقای قزوینی کتب عرفانی را تدریس نمی‌نمودند وآثاری‌که ازاین‌اعاظم دردست‌است حکایت ازتضلّع آنان درعرفانیّات نمینماید. آخوند ملا عبدالله زنوزی که درکتاب «انوار جلیه» درشرح حدیث حقیقت مأثور از مبدء معرفت امیر مؤمنان «ارواحنا فداه» بااینکه حدیث مشتمل است براساس عرفان ، آنچه‌که در عرفانیّات ازاو بظهور رسیده است، مطالبی است که دراسفار ذکر شده است . حکیم سبزواری نیزصرفاً به‌تدریس‌کتب ملاصدرا می‌پرداخته‌است واین معلوم‌است‌که آن‌حکیم محقق ذوق عرفانی‌سرشاری دارد ولی ، کتب عرفانی تدریس نمینمود، وتلامید او، هم، رویهٔ استاد را دنبال نموده‌اند . از رساله حاضر ، نسخه‌یی دراختیار نگارنده است که جزء کتب ملکی مرحوم آخوند **ملا عبدالوهّاب** ـ مایوانی قوچانی ـ معروف به‌منجّم‌باشی است . این عالِم بزرگوار بعد ازپایان‌رساندن تحصیلات خود، از سبزوار ، به‌قوچان مراجعت مینماید وگرفتار **امیرحسین‌خان** شجاع‌الدوله رئیس ایل **زعفرانلو** میشود وچون درفنون ریاضی ونجوم تسلط داشت، شجاع‌الدوله منصب منجّم‌باشی باومیدهد، واین عالِم متألّه مدتها مبتلا به‌معاشرت با امیر حسینخان میشود .آخوند ملا عبدالوهاب از تلامید فاضل‌حوزه حکیم سبزواری است، شخصی بسیار بزرگوار ومقیّد به‌آداب‌شرع وخیلی پاکیزه و درحدّ وسواس مقیّد به‌نظافت لباس ودر همین حدّ مقید به‌سلامت روح وطهارت باطن ودر اخلاق نمونه بود .

رضی ازاکابر تلامیذ عارف محقق شیخ زاهد متّقی قرة عیون‌الموحّدین **آقامیرزا عبدالجواد شیرازی** است واستاد او برای حقیر معلوم نشد وندانستیم که سلسله این مشایخ با چند واسطه، به‌عرفای نامدار مثل **عبدالرّزاق** ابوالغنایم کاشی یا قیصری و غیر قیصری ازشاگردان ملا عبدالرّزاق میرسد، ما به‌برخی ازتلامیذ اردستانی بر میخوریم که مشرب عِرفان داشتند ، عرفان محض ، نه مثل خود اردستانی که در حکمت نیز محقق وپابند بنظریاتست، مثل مولانا **عبدالرحیم دماوندی** مؤلف **شرح اسرار اسماء حسنی** .

تحریر تاریخ تصوّف درچهار قرن اخیر بل‌که تا زمان متّصل بخاندان ترکه، محتاج به‌تتبّعی وسیع است .

موضوعی که باید پیرامون آن بررسی کامل صورت گیرد، تحقیق درپیرامون احوال[۱] جمعی از اکابر اهل معرفت است که دارای طریقهٔ خاصّی بودند (والحق باید آنان را متشرّع حقیقی بحساب آورد) وسالیان متمادی درنجف وکربلا و کاظمین وسامّراء (سرّ من رأی) سکونت داشتند، ومصدر افاضات ومظهر تجلّیات و بوارق غیبی وبالجمله عارف بمعنای حقیقی بودند حقیر مدتها گمان می‌نمود، این

---

۱ ــ **آقا سیّد احمدحائری** طهرانی واحدالعین ، و **آقا سیّد مرتضی‌کشمیری** ، وآخوند **ملا فتحعلی عراقی** (سلطان‌آبادی) وآخوند **ملاحسینقلی همدانی**واکابر سابقان برآنها که **سیّد بحرالعلوم** و بعضی‌دیگر که به **آقا محمد بیدابادی** متّصل میشوند، ازاین جماعت بشمار میروند ، واین آقا محمد استاد محیی مراسم متألّهین آخوند **ملا علی نوری** است که طریقهٔ صدرالمتألّهین را زنده نمود، واساتید تلامیذ اساتید طهران درحکمت متعالیه به‌آخوند نوری میرسند و وارث مقام علمی اویند .

ازمرحوم آقا سیداحمدحائری وبعضی دیگر ازاین طبقه از اعاظم آثاری تهیه نموده‌ایم که بطبع وانتشار آنها اقدام خواهد شد. این آثار حکایت ازعظمت مقام علّو درجهٔ آنان در علم وعمل نماید .

جماعت درسلوك عملی استوارند ودر عرفان نظری شاید ازمتوسط هم کمتر، تااینکه بآثار علمی وافکار نظری این اکابر آشنا شدم، وآنان را درعلم وعمل کامل ودر عرفان نظری وعملی راسخ یافتم . این جماعت بی‌شك از اکابر اهل شهود وکشف میباشند ، و برخی از لاحقین بآنها که درظاهر مدعی سالك بتبعیّت ازطریق آنان و درباطن همسنگ این اکابر خود را ارائه دادند ودر علم راجل ویا حظّ آنان قلیل وبضاعت آنان درمعرفت، مزجاة است، هرگز معرّف مقام آنان نبودند، چه آنکه سلوك طریق شهود اگر مسبوق بعلم نباشد، نتیجه نمیدهد، وعوامان ز مدعی وجدان ، که جاهل بمعارف الهیّه‌اند ، مدعیان کاذب باید بحساب آیند .



برای روشن‌شدن اساس مطلب وتحقیق این اصل مهم که عرفان وتصوّف بمعنای واقعی همان سلوك طریق نبوت و شریعت است ، حضرت ختمی مرتبت و وارث معرفت وباب مدینهٔ علم او، سرسلسله اولیاء وکمّل از اهل شهود علی‌بن ابیطالب «صلوات‌الله علیهما وآلهما» مستعدّان ازخواص امّت‌مرحومه را بعین جمع واحدیّت وجود، دعوت نموده‌اند ،وفرق است بین‌عالمان بحق اول و واصلان باو، و رجوع بحق ، بمدلول کریمهٔ «انّا لله وانّا الیه راجعون» رجوع عینی و تحقّق خارجی است نه رجوع علمی ونظری . ناچاریم ازبیان اصلی‌که اکابرعلمای شریعت واعاظم مجتهدان وفقها بآن تصریح فرموده‌اند ، وگفته‌اند حفظ اصطلاحات و ورزیدگی درنظریات بدون‌کسب ملکات و نیّات مبدء فضائل اخلاقی، وتخلیه نفس از رذائل اخلاقی و روشن‌نمودن قلب به‌تذکّر حق وتوجّه تام بحق واعراض از آنچه که انسان را ازیاد او بازمیدارد، انسان را بجایی نمیرساند وعالم متوغل در دنیا که بیشتر همّ او نیل بمقام دنیایی وکسب لذّات ناپایدار است، چه‌بسا مخلّد در عذاب حق باشد، وخلاصی برای او از عذاب فراهم نیاید وعقاب او بمیزان

معلومات او از عوام بیشتر و شدیدتر باشد[1] .

باید دانست که عرفـان‌همان معرفت است ومعرفت حقیقی ازمتابعت شریعت غـرّا حاصل شود ولی نه بعلم تنها بل‌که علم موافق وملازم با عمل، درجمیع مراحل و مراتب سلوك علمی . وباید دانست که مرتبهٔ معرفت بالاتر ازمرتبه ومقام حکمت است ونیز مطلب اهل عرفان بـالاتر وعزیزتر است ازمطلب حکما، ومطلب حکما بالاتر است از مطلب اهل کلام ، ومقام عارف ارفع‌است ازمطلب عبّاد وزهّاد، چـه زاهدان وعابدان از مشتهیّات ولـذّات دنیوی بگذرند برای رسیدن بلـذّات اخروی از حور و قصور وکأنه معامله نمایند با حق وبگذرند از لذات دنیا برای رسیدن بلذات آخرت .

ونیز باید توجـّه داشت، که عارف بتحقیق زاهد وعابد حقیقی است وعبادت و زهد او به‌تبعیـّت ازقبلهٔ اهل عرفان مولی امیر مؤمنان وشاه جوان‌مردان نه بطمع جنـّت است ونه ازترس عذاب وآتش دوزخ بل‌که به‌طمع‌لقاء حق، حق را پـرستش نمایند .

وجههٔ همت عارف وقبلهٔ مقصود او حق‌است‌ومواظبت او برطاعات وتصفیه نفس از رذائل وتحلیهٔ آن بفضائل فقط برای آنستکه حجب ظلمانی ونورانی واسطه بین او و حق برداشته شود وشاهد غیبی رخ بنماید. این طایفه درسلوك راه باطن (چون طریقهٔ حکمت وکلام هردو سلوك راه ظاهر است) مقاماتی را پیمایند که اول آن توبه است وآخر آن گـذشتن از همه‌چیز و روی واقبال بحق مطلق وگذشتن از همه‌چیز ، شامل گذشتن ازخـود نیز میشود، واین گذشتن از غیر و خـود به‌نحو تحقـّق وشهود است نه به‌نحو علم ونظر، وازاین گذشتن ازاغیار وخود به‌فناء تعبیر

۱ـ لذا ازاهل‌عصمت وطهارت مأثور است‌که اهل قیامت از گند بوی دهان عالم بی‌عمل ودانای متوغـّل در دنیا، متعـذّب شوند وشاید یکی از انواع عذاب برای اهل عصیان همین باشد که درجوار عالم بی‌عمل ومنغمر در دنیا قرار گیرند .

تکلیف انسان دانا سنگین است ، علم باید بکلی محفوظ ازآلودگی بماند ونباید مقدمهٔ امور دنیاوی قرار گیرد، از راه علم نان‌خوردن مذموم است «لعن‌الله المستأکل بعلمه» .

شده است، وفنای حقیقی شامل فناء ازفناء نیز شود باین معنی‌که درمقام فناء ، فنا منظور شود وگرنه همین خود حجابی است وآن‌وقت است که مقاف‌وصول دست دهد نه عارفی بماند ونه معروفی، نه واصفی، ونه موصوفی، ومراد ازوحدت وجود، همین است که حق را باسم قهّار مشاهده نمایی، وقبل ازفرارسیدن اجل و موت اضطراری ، باختیار خود بمیری واگر باختیار نمیری، ترا میمیرانند، ومقام‌انسانی حاصل نشود، مگر بموت اختیاری واجابت خطاب «موتوا ، قبل اَن تموتوا» و محققان علمای شریعت وصوفی وعارف حقیقی آنانند، خواه باین‌اسم خوانده شوند، ویا خوانده باین اسم نشوند . برای توضیح بیشتر می‌گوئیم : مناط تمامیّت انسان وملاك رسیدن بمقام انسانی، تکمیل قوهٔ نظری وعملی است ، وحصول کمال تام در علم وتحصیل ملکهٔ عدالت ویا نیل بمقام عدالت حقیقی واعتدال تام روحی بدون مسبوقیّت بعلم حاصل نمی‌گردد، چه‌آنکه عمل صحیح ، موقوف است برآگاهی از عمل وعلم به‌تأثیر عمل در روح چه‌آنکه مراد ازحصول ملکهٔ عدالت، حصول توسط درجمیع‌افعال واعمالی‌که بحسب‌کمیّت وکیفیّت درنفس تأثیر ازخودباقی‌گذارند.

اگر فعل عملی درحد توسط تفریط وافراط قرارگیرد، بحد اعتدال میرسد و مراعات این امر درکلیهٔ اعمال وافعال توقف دارد برعلم به‌تأثیر هرفعل ومعرفت

---

۱ ــ وقیل بالفارسیة :

از تو با مصلحت خویش نمیپردازیم — که محال‌است‌که درخودنگرد، هرکه تودید

بهمین مناسبت اهل معنا گویند : «وجودك ذنب لا یقاس به ذنب» والیه اشار «رض» : بینی وبینك انّی ینازعنی ــ فارفع بلطفك انّی من‌البین .

حجاب چهره جان میشود غبار تنم — خوشا دمی که ازاین چهره ، پرده برفکنم

«تو خود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز»

اولین مرحلهٔ سلوك طریق باطن وتحقق بمقام عبودیّت وبندگی، یقظه ، وبیداری از خواب غفلت است. لذا ازخواجهٔ کائنات شارع عرب وعجم ــ ص ــ ونیز از سرور أحرار و پیشوای اهل توحید، حضرت مرتضی علی(ع) باب مدینهٔ عرفان، مأثوراست: «الناس نیام...».

به‌مقدار تأثیر، وکیفیّت آن ومعرفت این امر کیفاً و کمّاً، ازقدرت بشر عادی خارج است . لذا گفته‌اند ، حصول عدالت حقیقی درنفس وتحصیل ملکهٔ عدالت و تهذیب‌اخلاق بدون‌تعلیم انبیاء وتعلّم ازاولیاء میسورنمیشود، وعلم به‌مهلکات‌نفس و منجیات روح به‌تفصیل ، بـا اختلاف نفوس در روش وسرشت فقط ازطرق شرایع حاصل شود ولا غیر .

در صدر اسلام وبعدها در عصر ائمه «علیهم السلام» خلّص از اصحاب بـه‌سیر باطنی می‌پرداختند وسلوك راه باطن را وجههٔ‌همّت خود قرار میدادند، بدون‌آنکه اسمی روی این‌کار بگذارند، وبوضع خاص وهیئت مخصوص مقیّد شوند ، طریق بندگی می‌پیمودند ، کم‌کم وبه‌تدریج بواسطه دوری ازمقام عصمت ، رسوم وآداب خاص پیداشد، پیری، ومرادی، شیخ، وقطب شایع شد، نیك وبد وزشت وزیبا درهم آمیخت و رطب و یابس باهم مخلوط گردید، هرجمعی بروش خـاص ملتزم شد ، القاب واسامی جعل گردید، فرقه‌یی تزیّی به زیّ مخصوص، وعده‌یی بروش دیگر، مقیّد شدند . درحالتی‌که عبودیّت وبندگی به‌طریق مؤمنان، ومخلصان، وصالحان واهل تقوی که درقرآن واخبار اهل عصمت ازآن یاد شده است بی‌اسم ومسمّی‌است وبرطریق اهل تحقیق ازاهل معرفت که ارباب همم عالیه‌اند وفقط حق وجههٔ همت آنان است وهمّت مقصور برذات یگانه دارنـد واز ماسوی‌الله بحسب قلب در عین خلطه با خلق، بریدن است واهل‌الله خلق را از باب حکایت آنان از تجلّیات ذات وصفات بنگرند که دراین صورت نیز ازغیر او بریده‌اند .

از حوزه درس **آقا محمدرضا** غیر از **آقامیرزا هاشم** ، اساتیدی دیگری نیـز بطور کـامل بهره‌مند شدند که بعضی ازآنها از طـلاب قفقازی وبعضی از مردم آذربایجان بودند و بولایت خود ویا جاهای دیگر مراجعت وسفر نمودند که ازآنها اثری در دست نیست برخی نیز از اهالی سایر ولایـات ایران بودند که ازطهران بمسقط‌الرأس خود مراجعت نمودند وقهراً بواسطه نبودن شاگرد مستعد وارث علمی ازخود باقی نگذاشتند . بعضی ازتـلامیذ او به‌نجف اشرف مشرّف شدند ودرآنجا

مصدر افادت گردیدند .

آقامیرزا محمود حکیم‌قمّی ، **آقامیرزا علی‌محمداصفهانی** کروندی، **آقامیرزا صفای اصفهانی** کروندی حکیم صفای معروف صاحب دیوان اشعارصوفیانه وحکیم بارع وعـارف متألّه **آقامیرشهاب‌الدین حکیم** شیرازی ، **شیخ غلامعلی** شیرازی و **آقامیرزا زکی قفقازی** که علاوه‌بر آقامیرزا هاشم چند سالی آقامحمدرضا را درك نموده بود، ازتلامیذ آقامحمدرضا واز مدرسان عرفان بودند. آقامیرزا صفا یکی از مستعدترین شاگردان آقا محمدرضا بود کـه ابتلای او بدگرگونی حال وپیدایش روحیّات خاص مانع شدکه در مسند تدریس قرار گیرد، ولی استعداد کم‌نظیر و درك فوق‌العاده قوی توأم با ذوق سرشار خارق‌العاده از امتیازات اوست، و عدم انحراف درعقاید شیعی دراین مرد ، وپابندی او بافکار خاص تشیّع ، با آنهمه فهم سرکش، حاکی ازتحصیلات عمیق وعالیه‌یی است که درنزد استاد و مرشد بی‌نظیر در علم وعمل، نصیب او شده است.

میرزا محمود قمی نیز در استعداد کم‌نظیر بود ولی ابتلای بفقر فکر او را هم پریشان نمود .

میرزا صفا ، در عرفانیّات متضلّع بود، و دراشعاری کـه بسبك شیخ محمود شبستری تحت عنوان سئوال وجـواب به‌تحقیق معارف پرداخته است احـاطهٔ او هویداست ودر مبحث ولایت کـلیه، بطریق استاد خود، مسائل را تقریر نموده و کـلمات محیی‌الدین را درمسألهٔ خاتم ولایت مطلقه ، یـا ولایت خـاصه ومقیّده محمّدیّه ، مطابق عقاید شیعه بیان کرده است :

(چنین خواندم‌که محیی‌الدین اعراب   کند دعـوی ختمیّت در این بـاب)

مطالب او مطابق است با آنچه که استاد او آقا محمدرضا درحواشی مقدمه وشرح فصوص بیان فرموده‌اند . مرحوم **جهان‌گیرخان** قشقایی نیز در اوائل ورود **آقـا محمدرضا** به‌طهران برای تحصیل معارف به‌نـزد وی شتافت وبعد ازکسب معرفت

به‌اصفهان مراجعت نمود[1] .

تصوّف وعِرفان بمعنای واقعی مبـرّا ازانواع پیرایه، ومعـرّا از اموری کـه نیل بمناصب ویا مزایای دنیوی دامن‌گیر آن نموده‌است، وعرفای بزرگ ومتألـّهان از اُمـّت مرحومه تقریر وتحریر نموده‌اند ، مستقیماً ازاسلام مأخوذ است وپایه و اساس آن درقرآن مجید، و روح وبنیان آن درطریقهٔ تشیـّع موجود است، ومسألهٔ ولایت که اساس و رکن عرفان است واصول وقواعدی که این امر مهم را استوار می‌نماید ، همان امامت بمسلك امامیـّه‌است ولا غیر، وتحریر وتقریر مباحث‌عرفانی بسبك‌فلسفه وتدوین آن بصورت علم، وتأثـّر آن ازافکارفلاسفه‌مشـّاء واشراق لازمهٔ هرعلمی است که روبتکامل میرود، وقهراً علمی‌که دارای بنیان‌اساسی است درافکار دیگران اثر میگذارد وما بنحو کامل تقریر وتحقیق نموده‌ایم کـه تأثیر تصوّف در افکار حکما بحدی قابل توجه است که می‌توان گفت بعد ازطی قرون متمادی وجدال علمی ، این عرفان وتصوّف بود که فلسفه را تحت تأثیر وسیطرهٔ خـود آورد ، وبالأخره اهل حکمت در عالی‌ترین مباحث علمی ، در مقام توجیه مباحث

---

۱ ــ نگارنده ازمیزان معلومات **جهان‌گیرخان** اطلاع کافی دردست ندارم ، چون اثری از او باقی نمانده است وشاگردخیبرگیری هم ازاو دیده **نشد** ، مرحوم آقا **شیخ‌محمد گنابادی** معروف به‌حکیم (م ۱۳۵۵ هـ. ق.) ازتلامید اوست ولی ازاوهم اثر علمی باقی نمانده است . ایشان به‌مطالب موجود درکتب، همان مطالب موجود، بـدون‌آنکه اندك‌تغییری دروضع آنها بدهد تسلـّط داشته است ، ولی اهل (کـرّ وفـرّ) نبوده است، واز خطوط مرسوم در سطوح کتب ذره‌یی آن‌طرف‌تر نمیرفته است واستاد او نیز همین‌گونه بوده است، وآقای **حاج آقـا رحیم ارباب** که درحکمت از تـلامید جهان‌گیرخان است، همین حـالت را دارند، بنده چند جلسه بدرس الهیـّات تجرید ایشان حاضر شده‌ام واین اعاظم مسلماً بپایه اساتید، شاگردان حوزه طهران نمیرسندو آن صولت علمی‌وحملهٔ بـه‌میسره ومیمنه و کـرّو فـرّی را کـه لازم فتوحات علمی است درمقام تحریر مقاصد حکمی وعرفانی، دارا نمیباشند (والله اعلم) .

عرفانی برآمدند وبرطبق طریقهٔ اهل توحید مطالب خود را در مبدء ومعاد ومسائل ربوبی تقریر نمودند ودر مباحث معاد وامور مربـــوط به‌عوالم بعد **ازموت صرفاً** مباحث عرفانی را که فقط مأخوذ ازشریعت است تحریر نمودند .

بهمین مناسبت سهم حکمای اسلام درمباحث معاد ونشئآت بعد ازمـــوت قلیل و اندك است واین‌همه تحقیقات عالیه درمباحث نفس وحالات آن بعد از خراب دنیا ، از ارباب عرفان ودرنتیجه ازطریق نبـّوت وولایت مأخوذ است .

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الأحد بذاته وكبريائه، والواحد بصفاته واسمائه ، المتجلّى باحديته فى‌صور خلقه، وجعلها براقع‌وجوده. ثمّ‌الصلوة على‌سيدنامحمد صاحب‌مقام‌المحمود، مفتاح‌مفاتيح‌الغيب والشهود، وعلى‌وصيّه الذى جمع‌فيه مراتب‌الوجود، سرّ الأنبياء وباطن‌الاولياء وسيّدالاصفياء (وبعد) فيقول العبدالفقير جلال‌الدين الموسوى الآشتيانى، هذه تعليقات علّقتها على ما الفه العارف‌النحرير والحكيم‌المتأله مولانا داودالدبن محمودالقيصرى فى‌النبوّة والولاية ، ارجو من‌الله ان‌تكون تبصرة لنفسى وتذكرة لغيرى ، قال – قده – :

«المقدمة فيها فصلان : الفصل‌الأول فى موضوع هذا العلم ومباديه ومساء له .

اعلم ايدنا الله تعالى وايّاك : ان‌الوصول الى‌الله قسمان ، علمى وعملى، والعملى مشروط بالعلمى ليكون‌العامل على بصيرة فى‌عمله . والعلوم انّما يتميّز بعضها عن‌البعض (عن بعض ـ خ ل) بتميّز موضوعاتها ، وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه‌الذاتيّة ؛ فالمعروض هوالموضوع

والعوارضَ هیالمسائل» .

اقول : مؤلّف علامه به‌تبع محققان از علمای حکمت وعرفان درفصل اول این رساله درصدد بیان وتحقیق چند امر مهم برآمده است یکی آنکه هرعلمی دارای موضوع ومبادی ومسائل است ودیگر آنکه علم حکمت وعرفان باعث وصول سالك این علم بحق اول میشود ووصول نیز بر دو قِسم است علمی وعملی ووصول عملی نیز بدون علم متحقق‌نمیشود وعلم مقدمهٔ عمل است وهرفاعل مختار باید فعل خود را برطبق صورت علمیِ حاصل ازعمل قبل ازوجود خارجی فعل درخارج ایجاد نماید .

دیگرآنکه تمیّز علوم‌مختلف ازیکدیگر به‌تمایزموضوعات این علوم است وتمیّز درغایت ناشی‌ازتمایز وتعدّدموضوعات علوم‌است وموضوع هرعلمی چیزی است که درآن ازعوارض ذاتیِ آن بحث وگفتگو شود باین معنا که عوارض عبارتند ازمسائل علم ومعروض این عوارض همان موضوع میباشد . بنابراین موضوع جهت جامع مسائل و مسائل اجزاء و ابعاض موضوعندکه تغایرآنها مثل‌تغایر بین‌طبیعت وافراد طبیعت‌میباشد.

جمیع علوم دراین امر مشترکند که هرعلمی دارای موضوع ومبادی ومسائل است ومسائل هرعلمی درآن علم بوساطت موضوع علم ثابت میشود و واسطهٔ اثبات درعلم نظری برهان ودرعلم عرفان وتصوّف‌کشف وشهود است .

عارف محقق شیخ کبیر صدرالدین قونیوی گوید : فالموضوع[1] ما

۱– شرح‌مفتاح«مصباح‌الانس» چاپ گ طهران۱۳۱۳ هـ. ق. ص۱۱، ۱۲ ←

یبحث فیه عن حقیقته[1] وعن‌الأحوال المنسوبة الیه والامور العارضة[2] لـه

قوله: ما یبحث فیه عن حقیقته... حقیقت هرشیء نزد عرفا عبارت‌است از کیفیت ونحوهٔ تعیّن آن شیء درعلم حق اول تعالی شأنه

۱ – محقق فناری‌شارح مقاصد مفتاح شیخ کبیر درشرح مراد شیخ ازاینکه فرموده است: فالموضوع مایبحث فیه عن حقیقته ... وعن‌الأحوال المنسوبة الیه(یعنی ازحقیقت‌موضوع که منشأ تعیّن احوال وحقایق تابع موضوع که تعیّنات این احول مقتضای حقیقت وذات موضوع است) گوید:

«معنی‌الذاتیة فی‌الموضعین ان‌تکون تعیّناتها مقتضی تلك‌الذات فـلا یتوقف ثبوتها الاعلی شروط تمام‌الاستعداد، فلابّد ان یختص بها من تلك الحیثیّة، اذ لو ثبت لغیرهـا ایضاً لکانت حکم‌الحقیقة‌الشاملة لها کمشی الإنسان من‌حیث‌حیوانیّته. ففیما ذکرنا تنبیه علی‌خطاء اهل‌النظر من‌وجوه:

الأول، تخصیصهم‌المبحوث عنه بالأحوال قولاً ب: أن حقیقة موضوع‌کل علم لابّد ان یثبت فی علم آخـر، لأن‌الهلّیة‌المرکبة فرع‌البسیطة، فاثبات مسائل‌العلم موقوف علی ثبوت حقیقة موضوعه فلو استفید من مسائله(دار) وذلك لأنا لانسلّم اختصاص‌المسائل بأحواله لا سیّما فی‌علم لا أعلی منه...»

ازاین عبارات معلوم میشود که شارح کلام شیخ کبیر رومی صدرالدین را تقریر وتحریر فرموده است چه‌آنکه شیخ کبیر نفرموده: موضوع کـل علم مایبحث فیه عن عوارضه‌الذاتیة کما اینکه مؤلف علامهٔ قیصری فرمود چه‌آنکه قونوی فرمود: موضوع کل علم مایبحث فیه عن‌حقیقته... وحقیقت هرشیء نزد این اکابر عبارتست ازکیفیت تعیّن آن درعلم حق ومراد شیخ کبیر آنستکه:

مسائل علم اختصاص باحـوال آن ندارد بـل‌که اثبات موضوع وبیان

لذاته کالوجود فی‌العلم الالهی ... والمبادی اما تصورات واما تصدیقات،

حقیقت آن نیز ازمسائل بشمار میرود ودرعلم ازآن بحث میشود . وباید دانست که مسائلی که دراین علم مـورد بحث قرار می‌گیرند بنحو اطلاق توقف برثبوت حقیقت موضوع ندارد بل‌که مسائل مبحوث عنهاکه ازاحوال مـوضوع محسوب میشوند توقف برموضوع دارند وثبوت موضوع ازاین مسائل (ای‌المسائل الأحوالیه) مستفاد نمی‌باشد بل‌که ازمسائلی که درمقام اثبات وتحقیق حقیقت آن می‌باشیم مستفاد میشود .

ازآنچه‌که ذکر شد معلوم میشود که سیدالحکماءالعظام مرحوم آقامیرزا ابوالحسن جلوه - قده - بعبارت متن توجه‌نفرموده‌اند ونیز بین دواعتباری که ذکر نمودیم خلط فرموده‌اند لذا درمقام تزییف کـلام منقول از شارح فناری برآمده‌اند وگفته‌اند :

«ان‌کان‌الموضوع من‌المسائل لا یبقی لقولهم (ای‌الحکماء) ولقول‌الشیخ (یعنی شیخ‌کبیر صدرالـدین رومی) ان لکلّ علم‌موضوعاً و مبادی ومسائل معنی علی عمومه» لذا استاد مشایخنا العظام عارف نحریر وحکیم محقق آقا میرزا هاشم رشتی - رض - فرموده‌اند : فانظر کیف غفل ولم یتأمّل فی عبارة‌الشیخ فی تعریف‌الموضوع :

«فالموضوع مایبحث فیه عن حقیقته ...» حیث جعل‌البحث عن حقیقة الموضوع ایضاً من‌المباحث‌المبحوث عنها فی ذلك‌العلم مخالفاً للقوم حیث خصّصوا المسائل‌المبحوث عنها فیه بالأحوال والاموروالعارضة للموضوع ومن أین هذا ینافی قوله : ان لکل علم موضوعاً ومبادی ومسائل ... حتی لا یبقی لذلك‌القول معنی ولم‌یجعل احد نفس‌الموضوع من‌المسائل بـل حمل الشارح اثبات‌الموضوع وتحقیق حقیقته من‌المسائل فافهم ...» رجوع شود به شرح مفتاح - مصباح‌الانس - محمدبن حمزة‌بن محمد عثمانی روسالی

اماالتصوّرات فهی‌الحدود، وتورد لموضوع العلم المبحوث فیه، اوالصناعة وفروعه وتفاصیله واجزائه واعراضه .

واماالتصدیقات فهی‌المقدمات التی یبتنی علیها ذلك وهی مع‌الحدود یسمّی اوضاعاً ، فمنها یقینیّة، ومنها مسلّمة ایماناً وعلی سبیل حسن‌الظن المخبر ویسمّی اصولاً موضوعة» .

عارف محقق شارح مفتاح حمزه فناری گوید[1] :

→

معروف به: ابن‌فناری‌حنفی‌خود (قاضی قضات عصر دربیروت وقسطنطنیه بالمملکة القرمانیة ط طهران ۱۳۲۳ هـ چ شیخ‌احمد شیرازی با حواشی عارف نامدار آقامیرزا هاشم لاهیجی -رض-

۲-درمقام‌تحریر وتقریر وشرح‌کلام‌مؤلف‌علامه شرف‌الدین قیصری‌رومی بیان می‌نمائیم که موضوع علم عرفان ذات حق اول است ازجهت ارتباط آن با خلق وانتشاءالعالم منه وبحث ازحقیقت وجود بدون اعتبار سریان و ظهور آن درخلق ویا اعتبار آن بنحو لا بشرطیّت یا بشرط لائیت وبیان این اصل که حقیقت حق بحسب مقام غناء ذاتی وحقیقت لا تعینیّ غیرمرتبط باشیاست، بحث ازوجود موضوع علم تصوف است نه بآن جهت‌که مسائل تصوف عارض برحقیقت ویا متعیّن ازحقیقت می‌باشند ودرعلم اعلی مثل تصوّف که موضوعات جمیع علوم ازآن منبعث میشوند وامری وراء وجود ساری درحقایق و ذراری و دراری معقول نیست بحث از حقیقت موضوع مما لابدّ منه است لذا قال‌الشیخ : ما یبحث عن حقیقته ... وتمام‌الکلام سیأتی انشاءالله تعالی شأنه .

۱ - مصباح‌الانس - شرح برمفتاح‌الغیب شیخ کبیر - تألیف حمزه فناری چاپ طهران ۱۳۲۳ هـ. ق. ص ٦، ۷ .

«وعن احوالـه یعنی احواله‌الـذاتیّة ای‌الحقیقةالتابعة لحقیقته التی تعیّنها ، وتسمی‌المتبوعة ذاتاً والتابعة ذاتیاً وعن عوارضها الـذاتیّة ای الحقایق اللاحقة بها ولو بواسطةالأحوال والمراتب . ومعنی‌الذاتیّة فی الموضعین ان‌تکون تعیّناتها مقتضی تلك‌الذات[1] .

م ــ «ولا شكّ ان‌المسائل اما ان‌یکون کلّها بدیهیّاً ، أو کسبیّاً أو بعضها بدیهیّاً وبعضها کسبیّاً .

فان کان کلّها بدیهیاً (مع عدم امکان‌الوقوع الا بالنسبة الـی بعض الأذهان) فهی مبادی باقی‌العلوم .

وان‌کان کلّها کسبیّاً فهی متوفقة علی أمور بدیهیّة یعلم بها هـذه الامورالمکتسبة ، وان کان بعضها بدیهیّاً وبعضها کسبیاً فالبدیهی مبادی الکسبی ولا شك ان هذه‌الطایفة انّما تبحث وتبیّن عن ذات الله واسماءه

---

۱ ــ نگارنده‌این حروف درمباحث بعد بیان می‌کنم که موضوع عرفان حقیقت غیر متعیّن وجـود است باعتبار تجلی اسمایی در مقام احدیّت وجود ، بنابـراین بحث از ذات حق باعتبار اتصاف بوجـوب وجود یعنی حقیقت وجود ــ بشرط لا ــ از تعیّنات امکانی و ــ بشرط شیء ــ نسبت بصفات واسمای الهی وجوبی‌از مسائل عالم تصوف‌محسوب میشود . بناءً علیهذا موضوع تصوف ذات وجـود وحقیقت حق باعتبار تجلی درمظاهر کونیه نمی‌باشد واشکال معروف محققان ازمتألّهان که درعلم ممکن نیست بحث از حقیقت موضوع شود چـون هلیّت بسیطه مقدم است برهلیّت مرکبه واگر موضوع درعلم اثبات شود لازم آید فرض اعتبار امری اعم از موضوع که موضوع ازمسائل وعوارض ذاتی آن محسوب شود دراین جـا وارد نیست .

وصفاتــه من‌حیث انها موصلة لکلّ من مظاهرها ومستوراتها الی‌الـذات الالهیّة» .

ش – بنا برطریق اهل نظر که از معلوم پی بمجهول می‌برند و نتیجهٔ افکار وعقاید آنان علم‌الیقین است واز ادراك حقایق بحسب حاقّ وجود وحقیقت محرومند (برخلاف اهل‌کشف وشهود که نتیجهٔ سلوك آنان نیل بحقایق و رسیدن بحاق حقیقتِ موجود است) بـرخی از تصوّرات و تصدیقات نظری وبرخی بدیهی میباشند وبواسطه فکر ونظر بدیهیّات را واسطه ازبرای‌علم به‌مجهولات‌قرارمیدهند وبرخی ازاین دانایان گفته‌اند: اگر کـافّهٔ تصورات وتصدیقات نظری باشند بایـد ما بهیچ‌چیز علم بهم نرسانیم واگر همهٔ معلومات ما بدیهی‌باشند لازم آیدکه بهیچ‌امری جاهل نباشیم .

بعضی در وجه احتیاج بمنطق (علم منطق) گفته‌اند معارف انسانی و معلومات اوکه منحصر است به‌تصوّرات وتصدیقات «لیست‌کلّها بدیهیة، والا لما جهلنا شیئاً ، ولا کسبیّة والا لما تحصّلنا علی شیء ، بل بعضها بعضها فطریّه وبعضها غیر فطریّه» این مسأله که برخی از معلومات‌انسانی فطری وبدیهی وبرخی نظری وازسنخ مجهولاتی است‌که به‌خطور به‌ذهن وتنبیه وتجربه یا احساس و... مشهود ِومعلوم نمیشوند از مسائل فطری است که مختصر توجه وتأمّل در ادراکات ومعلومات کافی‌است ازبرای توجه وپی‌بردن باین امر .

باید بیك امر مهم توجه داشت وملتفت بود که بدیهی‌بـودن معلوم و

نظری‌بودن آن نسبت باشخاص و افـراد و نشئآت واطوار و اوقات فرق می‌کند ممکن است شخص محقق واصل بحقایق قبل از نیل بمقام کمال کثیری از ادراکات او نظری وبعد از سیر درافکار ومعانی همان مسائل ازبرای اوبدیهی باشند ونیزمطلب واحد ممکن‌است برای برخی ازنفوس ازنظریّات وازبرای بعضی‌دیگر ازفطریات محسوب شود ونیزباید دانست که علم حاصل به‌نظر وکسب غیر ازعلم حاصل‌ازطریق‌حدس وانتقال دفعی است .

باید دانست‌که مقسم درتصور وتصدیق‌که موردبحث‌علمای‌منطق‌است، علم ارتسامی وحصولی است ومراد از نظریات وفطریات علوم حاصل از انتزاع صورخارجی‌است وانسان درمقام‌تصور وتصدیق برخی ازادراکات را واسطه جهت ادراك برخی ازمعلومات قرارمیدهد ومُدرَکاتی که جزء فطریات وبدیهیّات محسوب نمیشوند وازطریق مشاهدهٔ حضوری وادراك نفس حقایق بحسب وجودخارجی وواقعی مشهود نمی‌گردند باید ازطریق وسایط فطری وبدیهی (بدیهی بالذات یا مع‌الواسطه) ادرك شوند .

بنابراین علوم اهل مکاشفه وعلوم مجرّدات تامّه وعلم مجرد بذات خود وبعلل ومعالیل خود باعتبار حاقّ وجود خارجی ، خارج ازاین دو قسمند ، اگرچـه علوم ومعارف حاصل ازبرای اهل کشف و کسانی کـه رفرف عروج و بـراق صعودشان عقل عملی است وحقایق را بچشم قلب می‌بینند ازباب‌آنکه مراتب‌کشف مختلف‌است مثلاً قبل ازکشف صوری بمقام کشف معنوی نمیرسند (کأنّه) کشف صوری مقدمهٔ کشف معنوی

ونیز کشف مقام نازل مقدمه است ازبرای انکشاف مقام عالی ونیزکسانی که بعد ازفنای درتوحید ونیل بمقام صحو بعد ازمحو ، حقایق را ازمقام علم تفصیلی حق در واحدیّت وجود شهود مینمایند ، کشف نازل بعد از کشف مقام عالی بنحو تفصیل برای آنان حاصل میشود قهراً شهود مقامی، مقدمه است ازبرای شهود مقام دیگر ، ولی طریقهٔ حصول علم ازبرای آنان غیر ازتهیّهٔ مقدّمات معلومه جهت حصول به‌مجهولات ونظریّات است[1] .

---

۱ – برخی معتقدند که اکتساب نظریات ومجهولات ازمعلومات مأخوذ نیست (مطلقا) وبعضی درتصورات منکر اکتسابند وگفته‌اند :

«تحصیل‌العلم بالنظریات غیر مقدور لنا ، لأن تحصیل‌التصورات غیر مقدور، فالتصدیقات‌البدیهیّة غیرمقدورة، فجمیع‌التصدیقات‌غیرمقدورة».

برای‌آنکه طالب کسب مجهولات اگر علم بآنها داشته باشد ، تحصیل غیر معقول است (چون تحصیل حاصل محال است) اگر جاهل به‌مجهولات باشد نیز اکتساب ممکن‌نیست. ازباب‌آنکه طلب امری اختیاری است ، و هرامر اختیاری توقف برتصور مطلوب دارد .

این قائل مثل‌اینکه ندانسته است شیء ممکن است ازجهتی مجهول و ازجهتی معلوم باشد .

دلیل دیگر مانع آنستکه : حضور طرفی‌التصدیق اما ان‌یکون کافیاً للتصدیق‌البدیهی فیلزم ان‌یجزم‌الذهن باستناد احدهما الی‌الآخر بالنفی اوالإثبات ، او لا یلزم ؛ فان لم یلزم لم‌یکن‌القضیّة بدیهیّة ، وان لزم کان التصدیق واجب‌الحصول عندهما وممتنع‌الحصول عند عدمهما وما یکون واجب‌الدوران نفیاً واثباتاً مع امر غیر مقدور نفیاً واثباتاً وجب ان لا یکون ←

اما اینکه مؤلّف علامه فرموده است اگر همهٔ تصورات وتصدیقات بدیهیّه باشند برفرض امکان مقدمه‌اند ازبرای سایر علوم خالی ازمناقشه نمی‌باشد واینکه فرموده‌اند اگر همه معلومات کسبی باشند باید اموری بدیهی موجود باشند که مبدء اکتساب نظریات قرار گیرند نیز متحمّل ایراد واشکال است .

م ـ «فموضوع هذا العلم هوالذات الأحديّة ونعوتها الأليّة وصفاتها السّرمدية» .

ش ـ وقد اشتهر عنهم : ان موضوع كل علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة . ومراد ازعوارض ذاتی عندالتحقیق وبنا به‌تصریح اهل تحقیق هی‌العوارض التی تعرضه لذاته اولأمر یساویه بنا برمبنای محققان عارضَ از ناحیهٔ جزء اعم عرضَ ذاتی نمی‌باشد . تعجب وضحك نسبت بانسان از اعراضَ ذاتی ونسبت بحیوان از عوارض غریبه بشمار میروند . لذا حس وحرکت ارادی از عوارض ذاتی حیوان ونسبت بانسان ازعوارضَ غریبه محسوب می‌شوند .

بنا برآنچه که ذکرشد هرعرضی‌که بالذات عارضَ موضوع ومعروضَ شود و درمقام عروضَ حیثیّت ذات کافی جهت عروضَ باشد بدون‌آنکه

→
مقدوراً ـ فثبت ان‌التصديقات‌البديهيّة غيرمقدورة جوابه يعلم مما ذكرنا ومما ذكره اهل‌التحقيق ان‌الشىء يمكن ان‌يكون من‌وجه معلوماً ومن جهات غير معلوم وان مجهول‌المطلق لا يعقل وتعددالإعتبارات كافية فى‌المطلوب فافهم وتأمل .

سبب شود معروض متخصص به‌تخصّص و متعیّن بتعیّن خاصی شود و عروض سبب شود که معروض متنوع بنوع خاص شود تا صالح از برای قبول عرض گردد. بعبارت دیگر اگر ذات شیء معروض واقع‌شود بدون گردیدن نوع خاص جهت عروض، عرض را، عرضِ ذاتی نامند.

بنا براین تحقیق لازم نیست عرض ذاتی مساوی معروض باشد بل‌که ممکن است اخص از آن باشد ومعذلك عرض، از عوارض ذاتی محسوب شود مثل آنکه شیخ اعظم ـ ابن‌سینا ـ تصریح فرموده‌است: جمیع فصول ذاتی‌اعراض ذاتی جنس می‌باشند ومثّل آورده‌است ـ انحناء واستقامت ـ را نسبت بخط وکذلك ناطق وصاهل نسبت بحیوان ازعوارض ذاتی محسوب میشوند. ولی عروض تعجّب نسبت بحیوان ازعوارض ذاتی نیست ازاین باب که حیوان باید داخل نوع انسان شود تا معروض تعجب واقع شود[1].

بهرحال اگر به‌نفس‌عروض عرض تخصّص وتعیّن حاصل‌شود، عرض،

۱ـ شارح‌مفتاح ـحمزه فناری‌ـ عارض بواسطهٔ جزء اعم را ازعوارض ذاتی دانست وحقیر در طیّ این مباحث وجه صحت کلام شارح مفتاح را که ازشیخ‌کبیر صدرالدین رومی اخذ شده است بیان می‌نماید (الف).

(الف) ـ درذیل بحث مربوط به‌عرض ذاتی وملاك (کون‌الشیء عرضاً ذاتیاً) بیان می‌شود که عام وخاص مثل حیوان وانسان اگرچه بحسب مرتبه ومفهوم متغایرند ولیکن بحسب وجود خارجی متحدند وعوارض مخصوص حیوان مثل حرکت ارادی باعتبار وجود خارجی محمول است برانسان بلا شوب مجاز وملاك عرض ذاتی آنستکه واسطه درعروض نداشته‌باشد وعرض ازمعروض بحسب واقع صحت سلب نداشته باشد (فتأمل).

ازعوارضِ ذاتی محسوب میشود مثل عروضِ ناطق نسبت بحیوان نه‌آنکه معروض وموضوع بواسطهٔ جهات دیگر ، غیر ازعروض عـرضِ متعیّن بنوع خاصِ شود وبعد صلاحیت عروضِ درآن حـاصل گردد مثل‌آنکه حقیقت وجود بواسطهٔ تجلیّات ذاتیّه وتنزّلات خاصّه ، بوجود طبیعی متعیّن ومتمیّز میشود وحرکت بآن عارض‌می‌گردد ونفس طبیعت وجود بدون قبول تنزلات معروضِ حرکت واقع نمیشود چه‌آنکه ازلوازم ماده وجسم مادی است نه مطلق جسم[1] .

غفلت ازاین اصل مهم سبب شده است که جماعت متأخرین در مقام بیان ملاك عرض ذاتی و تعریف امور عامه دوچار زلات ومبتلا بهفوات گردند .

قولهم : موضوع کلی علم مایبحث فیه عن عوارضه‌الذاتیّة ... بحث ازعوارض ذاتی چیزی غیر ازاثبات عوارضِ ذاتی وحمل این عوارض بر موضوع نیست (عوارض) جمع (عارضه) وعارضِ همان امر خارج از شیء ومحمول برشیء است وعارض نیز برچند قسم است .

لام موجود در (لذاته) لام تعلیل نیست بنابراین لام (صله) است .

۱ـ عارض لذات‌الموضوع بلا واسطه. ۲ـ با واسطه ، واسطه یا جزء موضوع است. ۳ـ یا خارج ازآن. ٤ ـ اعم یا. ٥ ـ اخص (مساوی) یـا. ٦ـ مباین . برخی عارضِ بواسطهٔ امر مباین را انکار نموده‌اند .

۱ـ برای آنکه دراجسام برزخی واخروی حرکت وسیلان وتقضّی و تصرّم واقع نمیشود وماده واستعداد منشأ حرکت وتکامل است .

وقالـوا : ما مثل به کون‌الواسطة امـراً مبایناً کعروض‌الحرارة للماء بواسطةالنار وعروض‌الخط للجسم‌التعلیمی بواسطةالسطح والواسطةهناك ایضاً امر محمول علی‌الموضوع کاالمماسیّة والمسطحیّة وغیرهما. وذلك لأن مالا یحمل علی‌الشیء لا یناسب‌الشیء . ولا یصح ان یقترن بقولنا : لأنّه ــ حین یقال : لم کان هذا الشیء کذا» .

این مسلم است‌که واسطه درثبوت ملازم با مناسبت نمی‌باشد ومقارن با تعلیل نیز نیست ومقارن با تعلیل که واسطهٔ ازبرای اثبات وحدّ وسط جهت سـریـان حکم ازقضیه‌یی بقضیّهٔ دیگر است همان واسهٔ در اثبات است[1] .

اقسام واسطه علی ماهوالمفهوم عنهم علی اقسام : یکقسم از واسطه که تنیجهٔ آن حصول به‌ثبوت محمول جهت موضوع است که بآن واسطه در اثبات اطلاق نموده‌اند همان واسطه دراثبات‌است این همان حدوسطی است که دربراهین آورده میشود وبآن حد وسط اطلاق نموده‌اند .

قِسم دیگر از واسطه، همان واسطه درعروض است‌که وصف عنوانی به‌واسطه بنحو حقیقت وازبرای ذی‌الواسطه به‌نحو مجاز حمل میشود .

قِسم دیگر از واسطه، قسمی است که چیزی سبب عروض امری به شیء دیگر شود ومعروض بنحو حقیقت متّصف بعرض شود مثل عروض حرارت به‌آب بواسطهٔنار مثلاً ومثل اتّصاف‌انسان به‌ضحك بواسطه جزء اخص آن که ناطق باشد .

کلمات متأخّرین در مقام بیان ملاك عرض ذاتی مصطلح در موضوع

علم مضطرب ومتشتت است . یکی از اکابر[1] گوید :

«لا یخفی علی ذوی‌النهی انّ العرض الذی یعرض لأمر اخصّ کالموضوعات للعلوم‌الجزئیّة بالنظر الی موضوع الالهی یکون بوجه فی بعض‌الصور عرضاً ذاتیاً للاعم وبوجه عرضاً غریباً والسّر فیه ان‌العالم له ذات فی‌مرتبةمن‌الواقع وذات‌فی‌الواقع وبین‌المرتبتین بون‌بعید. والعارضُ لأمر اخص اذا کان‌الأعم عین‌الأخص فی‌الواقع لا فی مرتبة من‌الواقع کان عرضاً غریباً بالقیاس الی ذات‌الأعم فی‌المرتبة دون‌الواقع وبهذا ینحلّ الاعضال وینحسم مادةالشبهة والاشکال . والملاک فی‌العرض (الأولی) الذاتی هو نفی‌الواسطة فی‌العروض ، لکن فی جانب ذات‌الموضوع، وقد یلاحظ ذاته فی‌الواقع ویختلف‌الحکم‌کل الاختلاف، ومع ذلك لااختلاف ولا اضطراب عند ذوی‌الألباب ...» .

بهمین ملاحظه متأخّران ازعلمای اصول ومنهم‌العلامّة صاحب‌الکفایة قالوا : موضوع کل علم مایبحث فیه عن عوارضه‌لذاتیة ای: بلا واسطة فی‌العروض . یعنی عرض ذاتی شیء چیزی است که عارض بشیء شود و معروض بآن متصف باشد بنحو حقیقت بدون شوب‌مجاز وتنیجةً واسطه درعروض دربین نباشد ، اعم ازاین‌که واسطه مساوی یا اعم ویا اخص بوده باشد[2] .

---

۱ – وهوالحکیم‌النحریر ، استادالأقدم ، خاتم‌المتألهین آخوند ملا علی نوری درحواشی براوائل کتاب أسفار .

۲ – بنا برمسلك این اعاظم لأمر اخص درصورتی که اخص واسطه در ←



نگارندهٔ این‌حروف تبعاً للشیخ وصدرالحکما ودیگر ازاکابر محققان عرض نمود : لازم نیست عرض ذاتی شیء مساوی معروض باشد مثل عروض تعجّب وضحك ازبرای انسان یا ناطق بل‌که ملاك عرض‌ذاتی آنستکه شیء درمقام قبول عرض حالت منتظره نداشته‌باشد وذات‌معروض درمقام معروضیّت متخصص ومتعیّن بأمری زائد جهت قبول عرض نشود دراین صورت تساوی شرط نیست بل‌که ممکن‌است اخص ازموضوع ومعروض باشد وبه‌نفس عروض تعیّن حاصل شود لذا جمیع فصول ذاتیه عوارض ذاتی اجناس بشمارمیروند چون موضوع بدون‌آنکه بجهت خاصی متعیّن شود معروض واقع میشود[1] .

آنچه گفتیم برای دفع‌اشکال مشهور است که سبب اشتباه جمعی از متأخرین شده است واشکال ازقرار زیر است :

انکم فسرتم‌العرض الذاتی بالعارض لذات‌الشیء اولأمر یساویه وهذا مستلزم لکون‌العرض‌الذاتی‌مساویاً للمعروض ، لأنّه اما مقتضی‌الشیء او

---

۱ ــ بنا برمسلك این اعاظم اگر عارض لأمر اخص درصورتی که اخصّ واسطه درثبوت باشد نه واسطهٔ عروض، عرض ذاتی است نه غریب برای اینکه ملاك درعرض ذاتی نفی وساطت درعروض است. دلیل این امرآنست که اعم لا بشرط عین اخص است وتغایر وتباین بین عام وخاص (بشرط لا) موجود است. لذا گویند : کلّما صحّ علی‌الطبیعة، صحّ علی‌الفرد، وکلّما امتنع علی‌الطبیعة امتنع علی‌الفرد .

مقتضی المساوی له ولا یجـوز تخلّف العلة عن المعلول (ای المقتضی عن المقتضی) فینبغی ان یکون العرض الـذاتی مساویاً للمعروض وان لایکون العارض للشیء بتوسط امر اخص عرضاً ذاتیاً، مع انّه یبحث فی العلوم عن الأحـوال التی یختصّ ببعض انواع الموضوع او انواع انـواعه وانواع عوارضه[1]» .

جواب این اشکال آنستکه (لام) در... لذاته یا (لأمر مساویه) لام صله است نه علیّت واقتضا، برفرض علیّت، علیّت تامه نیست باین معناکه ذاتی علت تامه ازبرای حصول عرض باشد وممکن است عرض ذاتی اخص از موضوع باشد .

و نیز گفته شده است که برفرض آنکه عارض لأمر اخص عرض ذاتی باشد ولی عارض بواسطه امـر اخص نمیشود عرض ذاتی باشد[2] بواسطهٔ همین اشکال است که متأخّران درمخمصه واقع شده‌اند کما ذکره صدر اعاظم الحکماء فی مسفوراته .

محقق دوانی (ملا جلال فارسی) گفته است : ان المراد من العوارض الذاتیّة فی کـلامهم اعم من ان یکون عرضاً ذاتیاً له اولنوعه اولنوع من العرض الذاتی لأصل الموضوع .

بعضی درمقام تقریر این مطلب گفته‌اند: لیس موضوع شیء من العلوم أمراً واحداً ، بل موضوعه امور کثیرة یکون محمولات المسائل اعراضاً

۱ ــ کما فی العلوم الفرعیّة مثل علم الاصول والفقه والنحو وغیرها من العلوم الآلیة .

۲ ــ رجوع شود به اسفار وشواهد وشرح هدایه وحکمت متعالیه .

ذاتیاً بالقیاس الیها .

درمطاوی این مباحث معلوم میشود که درعلوم حقیقی غیراعتباری موضوع امر واحدی است وبنا برآنچه ملاجلال و بعضی دیگر تقریر نموده‌اند فرق بین علم اعلی وعلم ادنی باقی نمی‌ماند ونیز مسامحه باین درجه از اکابر فن مثل شیخ و اتباع او بسیار بعید است .

بعضی دیگر گویند :فرق است بین محمول علم ومحمول مسائل علم کمااینکه فرق بین موضوع‌علم وموضوع‌مسأله واضح است : ان‌محمول العلم ماینحل الیه محمولات‌المسائل علی طریق‌الترديد مثلاً : المحمول علی‌الخط المفهوم المُرَدَّدُ بین‌الاستقامة والانحناء ، والمحمول علی الکلمةالمفهوم المردد بین‌المعرب والمبنی لا خصوص واحد ، واحد .

این تقریر نیز باطل است بجهت‌آنکه بنا براین تقریر باید قدر مشترك موضوع ومورد بحث باشد درحالتی‌که مورد بحث احوال خاصه است نه مفهوم مبهم محتمل .

محقّق خوانساری محشی شفا و شارح دروس ـ مشارق‌الشموس ـ گوید : «ذکر احوال ما هواخصّ من‌موضوع‌العلم فیه لمجرّدالاستحسان لکون ذلك‌الأخص نوعاً منه او صنفاً . بعبارة اُخری : المسائل التی محمولاتها اعراض غریبة بالنسبة الی موضوع‌العلم، لیست من‌مسائل‌العلم، بل هی مسائل علوم آخر مندرجة فیه یذکر علی سبیل‌التبعیّة» .

شارح حکمت اشراق وکلّیات قانون علامه، شیرازی نیز باین مسلك رفته است. ما بیان مینمائیم که این‌کلام درعلوم‌اعتباری شاید تمام باشد نه در علوم حقیقی‌مثل‌اینکه علم اصول‌فقه مرکب است ازمسائل ومباحث

مختلفه مربوط بعلوم متعددكه غرض خاص ومعين جامع مثل اين مختلفات است . سرّ كلام وجانِ سخن در امری است كه اين اعاظم بحقيقت آن نرسيده‌اند وراه را كج نموده‌اند وصدرالحكماء آن‌را بيان فرموده است. وبعد ازتقرير مرام شيخ دراسفار وشواهد شرح هدايه اثبات نموده است كه نه دراين مسأله مسامحه‌يی ازاعاظم رخ داده است ونه در كلام شيخ اعظم ــ ابن‌سينا ــ تدافع واقع شده است .

نقل وتحقيق، بحث وتفصيل

قال صدرالحكماء مولانا صدرالمتألّهين فی شرحه على الهداية الأثيريّة:

وقد فسروا الامور العامة تارة بمالا يختص بقسم من اقسام الموجودات التى هى الواجب والجوهر والعرض ، وهومنقوض بدخول الكمّ المتّصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمى يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمى ويعرضه الخط . وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشتمل الموجودات او اكثرها ، فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقيّة والعلّية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب . وتارة بما يشمل الموجودات على الاطلاق اوعلى سبيل التقابل، بان يكون هو وما يقابله شاملاً لها . ولشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى .

واعترض عليه المولى الدّوانى بانّه ان اريد بالمقابلة ماينحصر فى التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة، فالامكان والوجوب

لیسا من تلك‌الأقسام ، اذ مقابل کل منهما بهذا المعنی ، کالوجوب واللا امکان او ضرورةالطرفین (احـدی‌الطرفین ـ خ ل) وسلب ضرورة طرف الموافق لایتعلق به غرض‌علمی وان‌ارید مطلق‌المباینة والمنافاة، فالأحوال المختصّة بکل واحد من‌الثلاثة مع‌الأحوال‌المختصة بالآخرین یشمل جمیع الموجودات ویتعلّق بجمیعها الغرض‌العلمی فانّها من مقاصدالفن .

برای روشن‌شدن اصل مطلب وتحقیق درمعنای امور عامّه ونیزبرای بیان کلام صاحب اسفار وتقریر مرام او ودیگر اکابر از محققان مثل شیخ دربیان معنای امور عامه ، وتحقیق دروجود فساد در کلمات متأخران از صاحب مـواقف وشارح آن و شارح مقاصد و ملّا جـلال و میرصدر ، ناچاریم ازبیان‌اقوال وتحریرآراء، فنقول، قال‌صاحب‌المواقف: «الموقف الثانی فی‌الامور‌العامّة ، ای مالا یختص بقسم من اقسام‌الموجود التی هی الواجب والجوهر والعرض ، فامّا ان یشتمل‌الاقسام الثلاثة ، کـالوجود والعلیة والوحدة ، فان کل موجود وان‌کان کثیراً ، له وحدة ما، باعتبار وکالماهیّة والتشخّص عندالقائل بان‌الواجب لـه ماهیّة مغایرة لوجوده وتشخّص مغایر لماهیّته ، او یشمل الاثنیین منهما ، کـالامکان‌الخاصّ والحدوث والوجوب بالغیر والکثرة والمعلولیة ـ فانّها کلّها مشترکة بین الجوهـر والعرض ، فعلیهذا لایکون‌العدم والامتناع والوجوب الذاتی والقدم من‌الامور‌العامّة ، ویکون‌البحث عنها هاهنا علی سبیل‌التبعیّة» .

شارح مقاصد گفته است: «الامور‌العامّة ما یتناول‌المفهومات بأسرها، اما علی سبیل‌الاطلاق ، کالامکان‌العامّ ، او علی سبیل‌التقابل بأن یکون هو مع ما یقابله متناولاً لها جمیعاً، ویتعلق بکل من‌هذین‌المتقابلین غرض

علمی کالوجود والعدم» .

ملا جلال درحواشی تجرید بعد از نقل تفسیر شارح مواقف که گفت: امور عامه چیزی است که اختصاص بقسمی ازاقسام موجودات ندارد ... گوید :

«ولقائل ان یقول : فیدخل فیه الکم المطلق (منظور دوانی آنستکه تعریف مانع نیست، درحالتی‌که تعریف باید جامع ومانع‌باشد) فانّه یوجد فی‌الجوهر والعرض (همانطوری‌که آخوند فرمود: وهو منقوض بدخول الکم‌المتصل چون کم متصل عارض جوهر میشود، مثل جسم تعلیمی که عارض ماده می‌گردد وهمین کم عارض عرض نیز میشود مثل عروض خط به‌جسم تعلیمی وهمچنین تعریف از ناحیهٔ کیفیات عارض بجواهر مثل سفیدی وسیاهی عارض جسم وکمّ مختص بکیفیّات مثل تربع و...) .

ونیز ملا جلال جهت مانع‌نبودن تعریف گوید :«وکذا العلم والقدرة والارادة والحیوة التی‌توجد فی‌الجوهر والواجب(واین درست‌که صفات عامّهٔ وجود در جوهر وعرض تحقق دارد ثمّ قال ـ ای‌الدوانی ـ : فان قیل قد یبحث عما لا یشمل‌الموجود اصلاً کالعدم والامتناع، وعما یخصّ الواجب قطعاً کالوجوب والقدم. قلنا : لما کان‌البحث مقصوراً عن احوال الموجود ، کان بحث‌العدم والامتناع بالعرض لکونهما فی مقابلة‌الوجود والامکان وبحث‌الوجوب والقدم من‌جهت‌کونهما من‌اقسام مطلق‌الوجوب مثل والقدم ، اعنی ضرورة‌الوجود بالذات او بالغیر وعدم‌المسبوقیة بالعدم وهما من‌الامورالشاملة. اماالوجوب فظاهر، واماالقدم فعلی رأی‌الفلاسفة حیث یقولون بقدم‌المجرّدات والحرکة والزمان» .

ملا جلال بعد از بیان آنکه تعریف مواقف در امور عامه مانع نیست در حواشی بر تجرید گوید: «وقد یفسّر الامور العامّة بما یعمّ اکثر الموجودات والمعدومات لیشمل العدم والامتناع» وقیل: هی الشاملة لجمیع الموجودات اما علی الاطلاق او علی سبیل التقابل. ولما کان هذا صادقاً علی الأحوال المختصّة ایضاً، اذ یصدق علی کل منهما انّه مع مقابله شامل لجمیع الموجودات، زاد بعضهم ان یتعلق بکل من المتقابلین الغرض العلمی. وقد یبدّل فی هذا التعریف لفظ الموجودات بالمفهومات، لئلا یصیر البحث عن العدم والامتناع استطرادیاً.

قال الدّوانی: (درمقام بیان عدم جامعیّت تعریف) ان اراد بالمقابلة فی قوله: مع ما یقابلها شاملاً ... المعنی الاصطلاحی المنحصر فی الاقسام الأربعة، فالامکان والوجوب لیسا من تلک الاقسام، ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفین، ــ درماده امکان سلب ضرورت ازدوطرف است، چون امکان مقابل واجب امکان خاص است که سلب ضرورت دوطرف را ایجاب می‌کند ــ، والآخر الضرورة فی الطرف الموافق ــ که ضرورت وجود باشد ــ ومقابل کل منهما بهذا المعنی کاللّا وجوب واللّا امکان، او ضرورة الطرفین وسلب ضرورة الموافق لا یتعلق به غرض علمی (برای آنکه فرق بین لاوجوب وسلب ضرورت طرف موافق آنستکه اول محمول است برماهیّات برسبیل تواطی وحمل مواطات ودرثانی این طور نیست ــ اول نقیض وجوب است باعتبار حمل مواطات وثانی باعتبار حمل اشتقاقی نقیض است ــ دوانی ملاجلال معتقد است که نقیض سلبِ ایجاب است ناچار نقیض سلب ضرورت دوطرف ایجاب است که ضرورت دوطرف باشد

ومیرصدر دشتکی معتقد است کــه نقیض سلب ضرورت ـ سلبِ سلبِ ضرورت است ـ وبه هردو مشرب غرض علمی تعلق نمی‌گیرد ـ وجوب وامکان ازباب حمل مواطات از امور عامه نمی‌باشند ـ لأن قولنا : هـذا الوجوب‌الخاص ، وجوب وکذا هذا الامکان‌الخاص امکان ... لا یتعلق بهما الغرض‌العلمی) .

وان اراد مطلق‌المباینة والمنافات ، فالأحوال‌المختصة بکل واحد من الثلاثة مع‌الأحوال‌المختصة بـالأخیرین تشمل جمیع‌الموجودات ویتعلّق بجمیعها الغرض‌العلمی فانّها من مقاصدالفن» این بود آنچه که ملا جلال دروجه جامع‌نبودن تعریف مواقف بیان کرده است .

برخی جواب داده‌انــد «بان‌المراد هوالشق‌الثانی والمراد بالمقابل ، مقابل‌الواحد» فهو کما تری .

صاحب شوارق درجواب ازاشکال ثانی درکلام مواقف یعنی عــدم جامعیّت تعریف گفته‌اند «وهو ان‌المعتبران یتعلق به غرض علمی ، ولا یکون له ذکر بالاصالة فی احدی‌المقاصد» این همان کلام شارح مقاصد است‌که ما آنرا نقل‌نمودیم وملا سعد گفته‌است: «الامورالعامّة مایتناول المفهومات بأسرها ، اما علی سبیل‌الاطلاق کالامکان‌العام (که : قد یقال واجب ای مالیس بممتنع ، فهو یشمل‌الواجب الذاتی والممکنات بأسرها) او علی سبیل‌التقابل بان یکون هو مع مایقابله متناولاً لها جمیعاً ، ویتعلق بکل من هذین‌المتقابلین غرض علمی ، کالوجود والعدم» .

صاحب شوارق بعد ازنقل کلام شرح مقاصد : «وهو ... ان یتعلق به غرض علمی ولا یکون له ذکر بالاصالة فی‌احدی‌المقاصد ... گفته است :

ای فی‌الأحوال‌الخاصة، فنختار مطلق‌المباینة، ویخرج‌الأحوال المختصّة التی قد تعلّق بها غرض علمی بسبب کونها مذکورة بالاصالة فی احدی المقاصد، والأحوال‌الغیر المذکورة بالاصالة فی‌احدی‌المقاصد بسبب‌کونها مما لا یتعلّق به غرض علمی» .

آنچه که زائد برکلام ملا سعد شارح مقاصد ذکر شده‌است در کلام شوارق گویا لاهیجی درمقام بیان مراد شارح مقاصد ذکر نموده است و درتعریف شرح مقاصد عین واثری ازاین‌توجیه یا تقریر دیده نمیشود وقد اشتهر فی‌السنة‌الطّلاب : ان بیان‌المراد لا یدفع الایراد .

بعضی‌دیگر گفته‌اند، مراد ازتقابل‌درمقام‌چیزی‌است‌که درعناوین‌مسائل امور عامه ذکر میشود، مثل اینکه میگوئیم: الکلام فی‌الحدوث او فصل فی‌العلّة، مقابل ان قهراً لنگه وشق دیگر عنوان است‌که‌باهم باین‌صورت فصل فی‌القدم والحدوث او، الکلام فی‌العله والمعلول او فصل فی‌العلم والجهل اوفصل فی‌العلم والمعلوم اوغیر ذلك من‌المذکورات فی‌مسفورات المتأخرین‌المقلدین التی ینبوعنهاالطبع‌السلیم فالمصیر الی ما حققناه حول کلمات‌الشیخ والخواجة وصدر اکابرالمتألهین فاذا تأملت وتدبّرت فیما حررناه فی‌المقام فلنرجع الی تتمة ما ذکره صدرالاکابر فی کتبه .

ثمّ ارتکبوا فی دفع الاشکالات تمحلات شدیدة :

منها ان‌الامورالعامّة هی‌المشتقات وما فی حکمها (این همان جواب ازبحث اول است که ملاجلال درباب عدم مانعیّت تعریف گفت این منقوض است بدخول کم درتعریف) ومنها ان‌المراد شمولها مع مقابل

واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي (چون این احوال یا امور متکثره‌اند ویاآنکه غرض علمی به‌دوطرف مقابل تعلق نمی‌گیرد، مثل قبول‌خرق و التیام وعدم قبول خرق والتیام بمعنی سلب مطلق نه بمعنای عدم وملکه، مثلاً نفس قبول خرق والتیام نمی‌نماید وعقل نیز کذلك ولی ازباب آنکه خرق والتیام ازعوارض جسم است ومنها ان‌المراد بالمقابل ما هو اعم من ان‌یکون بالذات او بالعرض (این جواب ازبحث واشکال برتفسیر سوم است بنابراختیار شقّ اول ازتردید)، وبين‌الواجب والممكن‌تقابل‌بالعرض كما بين‌الوحدة والكثرة، وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على‌الأحوال الخاصة(اما وجه غفلت آنها ازصدق آن براحوال خاصه، برای‌آنکه تحیّز طبیعی وسلب این تحیّز ـ بنحو اطلاق ـ ازآن چیزهایی هستند که بین این دوتنافی فی‌الجملة موجود است وغرض علمی نیز بآن تعلّق می‌گیرد چون این دو ازمقاصد فن بشمار میروند وبلحاظ تقابل فی‌الجملة شامل جمیع موجودات نیز میشوند، بنابراین تحیّز وسلب تحیّز باید از امور عامه باشند.

علاوه براین ماهیّت ازاحوال مشترکهٔ بین دوچیز است وشامل جمیع موجودات نیست چون واجب دارای ماهیّت نمی‌باشد وبرنفس وجودات خاصه نیز ماهیّت صدق نمی‌کند،نه شامل کل‌الأشیاست ونه با مقابل واحد متعلق غرض علمی میشود.

م ـ « فموضوع هذا العلم هو الذات الاحدية و نعوتهـا الازلية و صفاتها السرمدية » .

ش ـ یعنی ، موضوع علم تصوف و سلوك و علم الهی شرعی کـه بآن علم حقایق نیز اطـلاق میشود ، وجود حق وذات احـدی است از جهت ارتباط حق با خلق و انتشاء عالم و ظهور خلایق ازاو، چون مقام و مرتبهٔ ذات و حقیقت حق از جهت احدیت ذاتیه ، موضوع علم واقع نمیشود، چه آنکه حقیقت ذات بلحاظ غنائه عن العالمین نه قبول اشاره عقلی می‌نماید نه وهمی و هیچ عبارتی نمی‌تواند معرف و کاشف ذات باشد.

مؤلف نعوت ازلیه و صفات سرمدیه را نیز موضوع علـم توحید میداند ولی معلوم ننمود که موضوع ذات احدیست بلحاظ اتصاف بنعوت ازلی و صفات سرمدی یا آنکه بحث ازصفات و نعوت، بحث ازموضوع است .

قال رحمه‌الله تعالی : «و مسائله کیفیة صدور الکثرة عنها، ورجوعها الیها ، و بیان مظاهر الأسماء الالهیة و النعوت الربانیة ، و بیـان کیفیة رجوع اهل‌الله الیه ، وکیفیّة سلوکهم و مجاهداتهم و ریاضاتهم، و بیان نتیجة کل من الأعمال و الافعال و الاذکار فی دارالدنیا والآخرة علی وجه ثابت فی نفس الأمر » .

اقول: چون صدور کثرت ازمقام احدیت و واحدیت وظهور اعیان خلقیه درعالم وجود ونیز رجوع حقایق خلقیه بحق اول ، ناشی از اسماء حاکم برمظاهر و اعیانست ونیز ظهور اعیان در مقام تعین ثانی و واحدیت نیز ناشی از آثار مفاتیح غیب و اسماء کلیه الهیه است و نیز حاکم برمظاهر

سلاك و اهل ریاضت اسماء الهیه‌اند و هرعینی بحسب خارج با افعال و اذکار در دنیا و آخرت مرتبط با اسماء حاکم برشئون خلقیه است‌محقق قونوی شیخ‌کبیر در مقام بیان و تعریف مسائل علم الهی فرماید :

« و المسائل عبارة عمایتبیّن به حقایق متعلقات هذه الأسماء و المراتب بامّهات الاسماء التی هی المبادی من حقایق متعلقاتها ، و المراتب و المواطن ، و نسبة تفاصیل احکام‌کل قسم منها و محله وما یتعیّن بها و بآثارها من‌النعوت‌و الاوصاف‌والأسماء الفرعیة و غیرذلك. ومرجع‌کل ذلك الی امرین ، و هما معرفة ارتباط العالم بالحق و الحق بالعالم ، و مایمکن معرفته من‌المجموع و مایتعذّر » .

اما مبادی این علم ، یعنی : آن مبادی‌که بآن مبادی ارتباط حق‌با عالم وظهورعالم‌از حق واضح و روشن میشود عبارتست از «امّهات الحقایق اللازمة لوجود الحق و تسمی اسماء الذات .

فمنها ماتعین حکمه فی العالم و به یعلم (فعلم ـ خ‌ل) اما من خلف حجاب الأثر وهو حظّ العارفین من‌الأبرار، و اما ان‌یدرك‌کشفاً وشهوداً بدون واسطة ولاحجاب و هو وصف المقربین و الکمّل. و القسم‌الآخر من‌الأسماء الذاتیة مالم یتعین له حکمه فی‌العالم ، و هو الذی استأثر الحق به فی غیبه،کما اشارالیه النبی ـص‌ـ بقوله فی دعائه: او استأثرت به فی علم غیبك.

وتلی هذه الأسماء اعنی اسماء الذات ، اسماء الصفات التابعة ، ثم اسماء الأفعال و النسب والاضافات التی بین اسماء الذات و اسماء الصفات ، و بین اسماء الصفات و اسماء الأفعال » .

هذا ماذکره الشیخ الکبیر فی المفتاح و یعلم مما نقلناه ان لهـذا العلم احاطة تامة علی جمیع العلوم و مسائلها و مبادیها .

مبادی این عبارتست‌از امهات حقایق لازم وجود حق‌که مشتملست این حقایق براسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال .

پرمعلوم است‌که این اسماء ثلاثه دارای متعلقات و مظاهر خارجیه و علمیه‌اند ، آنچه‌که متعلقات این اسماء بدان بیـان میشود و حقایـق متعلقات این اسماء بآن‌مبین‌می‌گردد، مسائل این علم محسوب میشود، و مرجع همهٔ این‌امور بدو امر است :

معرفت ارتباط عالم بحق وشناسائی ارتباط حق بعالم ، چه آنکـه رابط بین حق مفیض و حقایق مفاض اسمـاءالهیه‌اندو معـرفت‌کیفیت صدور اشیاء از حق و رجوع اشیاء بحق توقف دارد برمعرفت اسماء کلیه و جزئیه ، اسماء منشأ ظهور و منشأ بطون ، اسماء حاکمه برمظاهر غیبی و مظاهر مثالی و حقایق موجود درعالم شهادت ، اسمائی‌که دائماً حاکم برمظاهرند ، اسمائی‌که دولت آنها بسر میآید و بغیب ذات رجوع می‌نمایند .

و قدقیل : و مسائله مایتضح باسماء الذات و بمـایلیها مـن اسماء الصفات و الافعال و نسب البین من حقایق متعلقاتها و مراتبها ومواطنها و تفاصیل آثارها تعلقاً و تخلقا و تحققاً و ما یتعین بها مـن‌النعوت و الأسماءالجزئیة . ومرجع جمیعها الی امرین .

یعنی معرفت ارتباط حق باعالم وجود وارتباط عالم باحق وشناسائی اموریکه معرفت بآنهاممکن و اموری‌که شناسائی آنها متعذر یامحال

است.

بیان وجوه فرق بین اسماء ذات و اسماء صفات و افعال

گفتیم که مبادی این علم امهات حقایق لازم وجود تعالـی است که عبارتند از اسماء ذات و صفات و افعال. اسماء ذاتیه عبارتند از اسمائی که حکم آنها عام واز جهت عمومیت حکم بامور متقابله و صفات متباینه تعلق می گیرند، مانند حیات و علم و قدرت واراده و نوریت و وحدت باعتبار جهت اطلاق و عدم تقید این اسماء بقیود جزئیه.

چون امهات اسماء بوجه اطلاق وصرافت و محوضت و عدم اضافهٔ آنها بمظاهر عین ذات حقند و عدم زیادت صفات برذات و تحقق آنها در عرصهٔ ذات بلحاظ عدم تقید و عدم امتیاز یا تمایز آنها از ذات مطلق وجود است و از این لحاظ تفسیر شده‌اند «بأنها الاسماء العامةالحکم القابلة للتعلقات المتقابلة و الصفات المتباینة» لذا در مقام تفسیر این اسماء گفته‌اند «کالحیوة من حیث هی و العلم من‌حیث هو...» و نیز شیخ کبیر[1] فرموده است:

«انها ـ یعنی اسماء ذاتی ـ من حیث انتسابها الیه ـ یعنی ذات‌حق ـ عین الذات» اذلوکانت متغایرة لتکثرت و بتباینت او تناسبت، و قد اعتبرت فی‌الذات الاحدیة الکاملة من‌کل‌وجه، فلایکون کمااعتبرت».

---

۱ ـ مرادنگارنده در این تعلیقات و دیگر حواشی و شروح، از شیخ کبیر، صدرالدین قونوی و از شیخ‌اکبر، ابن‌عربی صاحب فصوص الحکم است.

این مسلم است که حقایق کلیهٔ اسمائیه از جهت اطلاق عین ذات و هر اسمی در مقام اطلاق و جود سعی عین اسم دیگر و همه عین ذاتند ، وامتیاز و زیادت[1] برذات باعتبار اضافه بمتعلقات و قبول قیودست و بالحاظ قیود ازکمال اطلاق و صرافت خارج میشوند .

اسماء ذات بردو قسمند ، حکم برخی از این اسماء و اثر آن در عالم ظاهر واز ناحیهٔ اثر و حکم شناخته میشوند ، چه‌آنکه‌جمیع تعیّنات خارجیه مظاهر اسماء ذاتیه‌اند و از این جهت حقایق وجودیه دلالت بروحدت ذات حق می‌نمایند وفیض اطلاقی حق بوحدته ساری درجمیع مظاهر وجودیه و جمیع کثرات از وحدت منتشأ شده‌اند «وفی کل شیء له آیة ـ تدل علی انه واحد ».

عجب آنکه وجود منبسط و وجودات خاصّه مشتمل‌انـد برجمیع صفات ذاتیّه وجودولی باندازه‌اصل وجود مفاض ، لذا علم و اراده و عشق و حب و قدرت و حیات و غیر اینها از صفات ذاتیهٔ وجود درجمیع وجودات امکانی عین این وجوداتست معرفت به اسمـاء ذاتیه از وراء حجاب آثار بهرهٔ عارفان از ابرار است و مقربان وکمل بدون و حجاب آثار و احکام اسماء ذاتیه را مشاهده می نمایند .

حکم‌برخی از اسماء ذاتیه و اثر این اسماء در مظاهر خلقی ظـاهر نمیشود ، اسماء مستأثره اختصاص بغیب ذات دارند و علم باسم‌مستأثر

---

۱ ـ وهاهنا نکتة لطیفة وهی : ان فی‌متعلقات الاسماء فی‌الخلق ایضاً حظاً من العلم و القدرة و غیر هما من‌الکمالات اللازمة للوجود.

از مختصات[1] حق است ، ولـم یتعین اثره و حکمـه فی‌العالم و هـو المذکور فی دعاء سیدنا ، سیدالأولین و الآخرین بقوله صلی‌الله علیه وآله: « اللهم انی اسئلك بکل اسم سمیّت به نفسك... او استأثرت‌به فی علم غیبك » .

شئون الهیه غیر متناهیست و تجلیات واصله از غیب وجود وشئون وارد برمظاهر خلقیه و وجود متحد با حقایق عینی متناهی و آنچه‌کـه در غیب وجود مستورست نسبت بحقایق خارجیه و علمیه تناهی ندارد و بیحدست . و لذا قیل : لانهایة لمراتب الأکملیة .

بحث و تحقیق

درك و شناسائی مبادی علم توحیدکه معرفت مسائل علم‌برآن‌مبادی توقف دارد شأن عارفان از ابرار وکمّل از محققانست‌که ازخلف‌حجاب

---

۱ ـ شاید اسماء مستأثره دارای مظاهر خلقی باشندکه غیر حق باثر و حکم آنها عالم نباشد، یعنی علم بآثر و حکم این اسماء در مظاهر نیز اختصاص بحق داشته باشدکه «مامن دابة فی‌الارض الاوآخذ بناصیته ، ان ربّی علی صراط‌مستقیم » .

و هاهنا بحث و هوانّـه هل‌الاسم المستأثر خارج عن دائـرة شئون الاسماء الکلیة المتشعبة منها الاسماء الجزئیة ولیس فی‌المقام اسم جامع شامل للکل حتی الاسماء المستأثرة ، و قدحققنا هذا البحث فی المقدمة التی‌کتبناها علی‌الشرح الفرغانی ای الشرح التائیة لابن الفارض الحموی المصری .

آثار یا بدون واسطه و حجاب عارفان وکاملان این مبادیرا می‌شناسند. مبتدیان و متوسطان در سلوك از باب مسلمات بایدمبادی‌را تلقی‌بقبول نمایند، الی ان ینکشف‌لهم الحال .

قال الشیخ الکبیر فی‌اوایل المفتاح : « و هذه المبادی، اعنی‌مبادی العلم الالهی و المسائل أیضاً یأخذها من لایعرفها مسلمة من العارف المتحقق بها ، الی‌ان یتبیّن له وجه الحق و الصواب فیها فیما بعد، اما بدلیل معقول ان تأتی ذلك للعارف المخبر ، و اقتضاه حکم حاله‌ووقته و مقامه الذی فیه ، اما ان یتحقق السامع صحة ذلك ویلوح‌له وجه‌الحق فیه بامر یجده فی نفسه من الحق لایفتقر فیه الی سبب خارجی‌کالاقیسة و المقدمات و نحوهما » برکثیری از این مباحث یعنی مبادی عرفان و مسائل علم توحید می‌توان برهان اقامه نمود ، لذا محققان از متأخران و اتباع و پیروان صدرالحکما ، اکثر مباحث عرفانی‌را برهانی‌نموده‌اند، و فرق بین مباحث مدونه درآثار راسخان درحکمتِ متعالیه ومسفورات محققان از عرفا ، همان فرق بین مشاهدهٔ عینی و معرفت علمی‌ونظریست و این برهان است‌که شاهد صدق وگواه تام است بررجحان طریقهٔ عرفان برروش نظری ، ولی با اعتقاد باین اصل مهم‌که درك حقایق از طریق‌کشف شأن اوحدی از افرادست .

علی ای حال، درهرعلم معیار و میزانی جهت شناسائی صحت‌مسائل آن علم و میزان و قانونی برای شناخت صحیح از سقیم و خطاء از صواب موجودست ، در علم توحید و معرفت حاصل از راه سلوك و مشاهدهٔ حقایق بدون واسطه وحجاب نیز قوانین وضوابطی‌موجودست.

ولا منافات بین ماذکرناه وماقیل ان هذا العلم لسعه دائرةموازینه وکثرة قوانینه اعظم من ان‌ینضبط بقانون مقنن او ینحصر فی میزان معین . نه ازاین باب‌که میزانی در آن نیست بل‌که سعهٔ دوائرموازین آن قبول احاطه نمی‌نماید «بل‌قد صحّ عندالکمل من ذوی التحقیق من اهل الله، ان له بحسب‌کل مرتبة و اسم من اسماءالله[1] و مقام و موطن و حال و وقت و شخص میزاناً یناسب المرتبة والاسم و ماعددناه».

نگارنده درمقدمهٔ خود برشرح فرغانی برتائیهٔ ابن‌فارض مراتب و درجات و احوال و مقامات سلاك را جهت درك مقاصد صاحب قصیده تقریر نمودم و در آنجا بیان شدکه هرسالکی در مقام سیر معنوی مناسبت خاص با هراسمی‌از اسماء الهیه دارد و اسماء الهیهٔ متجلی در سالکان در هرموطن و حال از احوال متلونه و مقامات متمکنه واوقات متحوله و متجدده ، حکمی و اثری خاص دارد و از برای هر شخص قوانینی مضبوط و اصولی خاص و متمایز موجودست .

مثلاً شخص سالك منغمر در وحدت و معرض ازکثرت جهت‌خلاص از ضلالت خاص خود قوانین خاص باید مراعات نماید تااز تلوین وفناء خلاص شود و سالك‌مظهر اسماء ظاهره جهت تحقق بمقام جمعی این اسماء و خلاصی از شرّ تلوین باید تکالیف خاصی را غیر از تکالیف سالك منغمر در وحدت ، انجام دهد .

از این موازین و قواعد سالك و عبد سیار بین انواع و اقسام فتح

۱ــ اوائل مفتاح صدرالدین رومی قونوی .

و علوم شهودیه و لدنیه و القاءات و واردات و تجلیات حاصله ازغیب و خاص اهالی مراتب عالیه و صاحبان احوال و مقامات ، فرق میگذارد و القاءات صحیح و سقیم را ازیکدیگر تمیز میدهد .

عبد سیار بعد از عبور از مراتب یا منازل نفسیه و ظهور بکمالات روحیه و قلبیّه بمقام فتح قریب، موافقا لقوله تعالی : نصر من‌الله و فتح قریب ــ و بعد از اتصاف بکمالات روحیه و قلبیه و ظهور مقام ولایت وکسب وجود حقانی و نیل بمقام تجلیات انوار اسماء الهیه مزیل ومفنی صفات روح و قلب و منشأ ظهورکمالات سرّی بمقام فتح مبین‌میرسد. والیه اشیر فی‌قوله تعالی : انا فتحنالك فتحاً مبینا . و بزوال صفات نفسیه و قلبیه از ناحیهٔ تجلی انوار اسمائیه اشار تعالی بقوله : لیغفر لك‌الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخر .

عبد سیار بعد ازکسب وجود حقانی لازم مقام ولایت و سیر در اسماء الهیه و تحقق‌بمقام جمعی‌اسماء و نیل بمقام تمکین تام از انواع تلوین لازم‌کثرت اسمائیه حاجب بین مظهر و ذات و فاصل بین‌عبدمحب و معبود محبوب مهیا از برای قبول تجلیات ذات میشود و بی‌پرده و حجاب حق را مشاهده می‌نماید و جمیع رسوم خلقیه در مقام فناء در عین جمع از نظرعبد سالك زائل و بمقام فتح مطلق میرسدکه «اذا جاء نصرالله والفتح» اشارت بآنست .

ومماذکرناه و حققنا ظهر معانی ماافاده المؤلف القیصری (ص٦،٧) بقوله : « ومبادیه معرفة حده و فایدته و اصطلاحات القوم فیه ، الی آخر ماذکره ، والله علی مانقول وکیل والیه المستعان و هو یهدی

السبیل » .

م ـ الفصل الثانی فی بعض اصطلاحاتهم . اعلم ان الذات الالهیة اذا اعتبرت من حیث هی‌هی ، اعم من ان یکون موصوفة بصفة‌بها، فهی المسمّاة عند القوم بالهویة و حقیقة الحقایق » .

ش ـ حقیقت‌و ذات حق بتعریف اسمی یا لفظی یاچیزی دیگر غیر از این دو ، عبارتست از نفس حقیقت وجود و هستی صرف ، و حقیقت وجود محض لابشرط و مطلق ازکلیهٔ قیود ورها از آنچه‌که قید بحساب آید ، اگرچه آن قید ، اطلاق باشد ، چه آنکه اطلاق نیز خود قید و منشأتعین و تقید ذات میشود ، لذا اطلاق را محققان در حق‌بمعنای‌عدم قیدگرفته‌اند،که مطلق است ، یعنی قید ندارد، اگرچه این قید، اطلاق باشد .

پس ذات حق و مقام حقیقت وجود ، نه مقیدست بصفتی ، نه‌غیر مقیده ، یعنی‌هرصفتی راکه باذات مقایسه نمائیم ، نفس این صفت وعدم آن، قید و منشأ تعین اصل وجودست، در حالتی‌که اصل ذات غیرمتعین و غیر مقیدست بهرقیدی‌که فرض شود . و مما ذکرناه یظهر سرّماقیل: که اطلاق وجودنیز برذات، ازباب تفهیم است ، نه آنکه اسم از برای ذات باشد ، لذا مقام ذات ، نه اسم دارد و نه رسم «نه‌کسی زونام‌دارد، نه‌نشان » درعین حال باهرموجودی بحسب ظهور فعلی ومعیت‌قیومی، سری و سرّی دارد .

عندلیب‌گلستان توحید و هزاردستان‌بوستان تجرید در این مقام فرماید :

«کس ندانست‌که منزلگهٔ معشوق کجاست
انقدر هست که بـانگ جرسی میآیـد »

ازمقام ذات بحقیقة الحقایق و هویت مطلقه و حق مطلق و حقیقت کلیه و متأخران از عرفا ، از آن بوجود لابشرط‌مقسمی، یعنی وجـود مجرد از هرقید ، حتی عن الاطلاق تعبیر نموده‌انـد ، و بعضی ازکمّل فرموده‌اند : «قولنا ، انه موجود او وجود ، للتفهیم ، لاانه اسم لـه » و فی احادیث اصحابنا الأمامیة اشارا ت‌لطیفة فی نفی الاسم عن الذات و الاسامی موضوعة للمقام الأحدیة و الواحدیة .

تحقیق مشرقی

باید در این بحث خوب تأمل نمود تا بمغزای مرام اهل تـوحید و تفرید رسید و بدون تأمل و تحقیق و غور در این قبیل از مباحث‌نباید[1]

۱ــ درعصر ما بدون التزام بشرائط هرعلم و بدون تحصیلات عمیق، در هرفنی ، هرکس می‌تواند اظهارنظرکند و هرگز کسی او را مـلامت، نمیکند. فارغ‌التحصیل در دورهٔ لیسانس و دکتری در فلسفه چه‌بساقادر به تجزیه و تحلیل سطحی یك مسأله فلسفی نباشد ، قهراً اساتیدی ازاین قماش نادرالوجود نمیباشد . استاد در ادیان و عرفان سراغ دارم‌که یك سطر از کتب‌ابتدائی عرفان‌رانمی‌تواند معنی‌کند و شاید یك صفحه‌قرآن را نیز نتواند قرائت نماید . دردیگر فنون از علوم اسلامی نیز از این‌سنخ می‌توان یافت .

نمیدانم چه‌ایادی مرئی ونامرئی محیط ما را بدین بلایامبتلانموده‌اند.
←

اظهار نظر نمود .

تحصیل علم منطق وکلام و عربیت باندازه‌ئی‌که بتوان مطالب کتب تحقیقی‌ئی‌راکه‌بزبان‌تازی نوشته‌اند فهمید، و قرائت آثاری‌که‌درحکمت مشاء و اشراق تألیف شده است و اطلاع‌کافی از تفسیر و احادیث و تحصیل‌آثار صدرالمتألهین و تضلّع در عقاید اوبخصوص مباحث وجود و مباحث‌الهیات ، و سفر نفس اسفار ،شرط اساسی فهم مطالب مدوّن در آثار عرفاو محققان از صوفیه میباشد .

همین مسأله وجود مصطلح در فن عرفان ، یکــی از غامض‌تــرین مباحث نظریست : بحث از مفهوم وجود و نحوهٔ صدق آن برمقولات موجوده اعم ا زجوهر و عرض و معانی و مفاهیم ذهنیه، بحث‌ازاصالت و تحقق آن باعتبار تحقق خارجی ، و نحوه ظهور خارجی آن‌درماهیات و اتحاد آن با اعیان باصطلاح عرفا ، بحث ازوحدت خارجی آن بعداز تصور اشتراك معنوی آن ، و تحقیق در این مسأله مهم‌که آیا وجود بعد

→
سپردن‌کارهای حساس و حیاتی بغیر اهل درکشورما امری عادیست و یکی از دوستان از مردم مغرب‌زمین میگفت در مملکت‌ما بفرض‌آنکه‌دولت مرتکب‌گناهی عظیم شود وکاری را بنااهل و غیر مستحق رجــوع‌کند ، اجتماع از قبول آن‌امتناع میورزد و در درجهٔ اول‌کسی‌که اهلیت برای کاری نداشته باشد خوداز قبول آن‌کار خودداری می‌نماید و شخصیت خود را مورد تمسخر قرار نمیدهد، لذا مانه‌فارغ‌التحصیل بی‌سواد داریم نه معلم‌کم‌سواد و نه وکیل بدون موکل .

از آنکه ثابت شد حقیقت واحده است ، دارای افراد متعدده و صاحب مراتب مختلفه است و یا آنکه حقیقت وجود دارای افرادبمعنای درجات و مراتب مقولهٔ به تشکیك نمیباشد ، بلکه وجود دارای یکفرد قائم بذات و یك اصل واحد مطلق عاری ازکلیهٔ قیودست و آنچه از وجود باسم احدیت و واحدیت و بنام عقل و روح و آنچه از هستی درصورت عقول طولیه و عرضیه و حقایق برزخیه و حقایق موجوده در عالم حس و شهادت ، ظهور و بروز نماید ، همه ظهور و تشأن یك اصلندکه آن اصل چون بوحدت عددی محدود ، متصف نمیباشد ، در هرصورتی و مظهری متشأن و متجلی است وکثرت شئون قادح در وحدت ذات نمیباشدکه‌کثرت اعتباری و وحدت حقیقی است .

درکلمات برخی از غیر واردان اشکالاتی برمبحث وحدت وجود بطریق محققان از عرفا دیده میشودکه حکایت ازعدم احاطه آنان بمبانی و یا قواعدی استکه‌این مسأله برآن قواعد مبتنی است .
اغلب اهل‌فضل‌که در تصوف راسخ نبوده‌اند واین مسأله راموردإشکال قرارداده‌اند ، بین وحدت اطلاقی و وحدت عددی خلطکرده‌اند .

در مباحث فلسفی نیز خلط بین این دو وحدت منشأ انکار برخی از مطالب‌گردیده است ، از جمله ، مسألهٔ اتحاد عقل و عاقل و معقول ، و مبحث مثل افلاطونی و اتحاد نفس با عقل فعال و مسأله علم حق باشیاء درك مسألهٔ « بسیط الحقیقةکل الاشیاء » و فهم‌نحوهٔ احاطهٔ هرموجود قوی محیط سعی‌برمادون‌وکیفیت انطواءکثرات در وجود واحد وسریان یا احاطه وجود واحد بروجودات متکثرهٔ متعدده‌مُبتنی است بردرك

مسأله وجود و نحوهٔ وحدت آن و فهم این مهم که وحدت اطلاقی دارای درجات و مراتب است .

فهم مسألهٔولایت کلیه و نحوهٔ تعین آن در واحدیت و سریان آن در جمیع اشیاء وحدوث مظاهروتجلیات آن در عالم شهادت و قدم اصل و باطن آن و اتحاد اولیاء محمدیین بحسب باطن ولایت و تعدد و تکثر آن بحسب ظهور در مشکات ائمه معصومین و درك این کلام جان‌فزاکه «اولنا محمد وآخرنا محمد واوسطنا محمد» وکیفیت رجوع خلایق بباطن وجود در قیامت و انقهار و فناء حقایق ممکنه ، هنگام تجلی حق باسم قهار و غیر آنچه که ذکر شد از مباحث عالیه ، برمعرفت اصل وحدت وجود مبتنی است ،چه‌نام از وحدت وجود برده شود، یانشود، که : هو الأول والآخر ، و الظاهر و الباطن ، و فی‌انفسکم أفلا تبصرون. آنان‌که باکثرت فهم و درك و نبوغ در این مباحث غورکرده و عمر خود را صرف تفکر و تحقیق و تدقیق در مسائل این علم نموده‌اند ، بعجز و قصور معترف و خود را به قلّت بضاعت در این صناعت متصف دانسته‌اند .

مطالب علمیه و مسائل عویصه را فهمیدن هنرست نه‌مبادرت نمودن بردوانتقاد . قدس‌الله سرّ من‌افاد :

« نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز
گر نداری تو سپر ، واپس‌گریز »
پیش این الماس بی‌اسپر میا
کز بریدن تیغ را نبود حیا

بناءاً علی ماذکرناه ، یك حقیقت واحد و شخص فارد بحسب مقام ذات نه مطلق است و نه مقید ، نه‌کلی و نه جزئی ، نه‌واحد ــ بمعنای ذات متصف بوحدت و معروض وحدت ــ ونه‌کثیر، یلزمه هذه‌العناوین بحسب تجلیه و ظهوره و تدلیه .

از اصل حقیقت ، به حقیقة الحقایق و تمام هـویت حـق و غیب مغیب و عَنقاء مُغرب و مقام ذات نیز تعبیر مـی‌شود . همین حقیقت اگر بشرط نسبت بتعیُّنات امکانی و منزه از حدود و رسوم و جـامع کلیه حقایق به نحو وحدت و صرافت لحاظ شود از آن بمقام احدیت تعبیر می‌نمایند،کما اینکه همین باعتبار اتصاف باسماء حسنی و صفات علیا ، و شهود اعیان مجلا و صوراسماء ملاحظه شودهمان‌مقام‌واحدیت و مرتبه الوهیت و تعین ثانی می‌باشد .

قوله (ص ۸) : « واذا اعتبرت مجردة عن الصفات الزائدة علیها ، فهی مسماة بالاحدیة و العماء ایضاً ».

حقیقت وجودکه در مقام و موطن ذات غیب محض و نسبت بـه تعینات خلقی مجهول مطلـق ولابشرط نسبت بهرتعیّنی‌کـه فرض شود (اعم از تعین علمی و عینی) میباشد ، دارای تنزلات و تجلیات متأخر از غیب ذاتست و این تنزل از مقام غیب در رتبهٔ اول تنزل علمی و در درجهٔ ثانی تنزل عینی و خارجی است .

باعتبار تجلی و تنزل متعلق ادراك‌وکشف و شهود میگردد ودرمقام شهود ذات درکسوت اسماء و صفات دو نوع جلوه دارد ، یکی مشاهدهٔ خود در حالتی‌که جامع‌کلیهٔ شئون الهیه‌وکونیه وواجدکلیه‌صفات‌کمالیه

و اسمائیه و صورکلیه مستجن در باطن اسماء و مکنون درغیب وجود و رؤیت‌کلیه مظاهر خلقیهٔ منبعث از اسماء و صفات به‌نحورؤیةالمفصّل مجملاً، بروجه‌کلی بدون امتیاز صفات و اسمـاء ازذات و بـلاملاحظهٔ امتیاز اسماء از مظاهر اسماء یعنی «مجردة عن الصفات الزائدة» اعتبار ذات باین ملاحظه مقام و مرتبهٔ احدیت است باصطلاح عرفا، و تمام حقیقتِ حق واجب است باصطلاح حکما.

قوله (ص ۸): «واذا اعتبرت متصفة بجمیع الصفات الکمالیة، فهی مسماة بالاحدیة، و الالهیة مشتملة علیها».

حقیقت ذات‌در مقام تجلی و تنزل از مقام احدیت و ظهور در مقام تفصیل اسماء، بجمیع صفات و اسماکلیه و جزئیهٔ متشأن وصـورکلیه اسماء و صفات از مظاهرخلقیه از ناحیه تجلی درکسوت اسماء از مقام غیب و از مرتبهٔکمون، بفیض اقدس در عرصهٔ علم ظاهر و حق در این موطن‌کلیهٔ شئون‌کلیه و جزئیه وصور خلقیه، اعم از حقایق ملکوتیه و برزخیه وصورحقایق عالم‌شهادت رابرؤیة المجمل مفصلاً شهودمی‌نماید. این همان مرتبهٔ واحدیت است‌که ظل وصورت و تفصیل مقام احـدیت میباشد، و در این مقام نیزکثرت وجودیه منتفی است با این فرق‌که در احدیت ازکثرت نسبیه عین و اثری نیست و در حضرت علم و مقام الهیه یا الوهیت‌کثرت نسبیه‌که ریشه و اساس‌کثرت خارجیه است تحقق دارد.

وان شئت قلت: احدیت و واحدیت دوشأن ذاتی‌مقام‌غیب وجودند که ذات در مقام جلوه و تشأن یا اتصاف باحدیت مبرا ازکلیه‌کثراتست

از جمله‌کثرت نسبیه ، ولی در مقام واحدیت‌کثرت نسبی و اضافی‌منتفی نمیباشد و حق در مقام تجلـی بصور علمی‌کلیه حقـایق را ازلاً‌وابداً مشاهده‌می‌نماید ، و برطبق صور خلقیهٔ ظاهر در واحدیت ، دراین صور در مقام ایجاد تجلی می‌نماید . لذا ارباب عرفان‌گفته‌اند : «الاحدیة و الواحدیة ذاتیان للذات الواحدة ، اما احدیتها ، فمقام انقطاع الـکثرة النسبیة و الوجودیة و استهلاکها فی احدیة الذات ، اما واحدیتها وان انتفت عنه الکثرة الوجودیة ، فالکثرة النسبیة موجودة فیها . اذالواحد من حیث‌کونه مبدأالعدد ، نصف الاثنین و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة ، و جزء من‌ای‌عدد فرض . و هذه النسب ذاتیة التحقق للواحد ، ولکن ظهورها مشروطة بتعددالواحد بذاته فی تفاصیل مراتب العدد وجـوداً و علماً » از آنچه‌که تقریر شد معلوم میشود ، نحوهٔ تقدم مقام احدیت و تقدم واحدیت برمظاهر خلقیه و نحوهٔ ربط‌کثرت وجودیه بذات‌هستی محض مبرا ازکلیهٔ‌کثرات اعم عینی و علمی و وجودی و نسبی .

نقل و تحقیق

ارباب عرفان در مواردی حضرت عمائیه را در مقام احدیت اعتبار نموده‌اند و در مواردی از مقام و احدیت بمرتبهٔ عمائیه تعبیرنموده‌اند.

عما ، اطلاق شده برغیم رقیق (ابرنازك)که حایل است بین چشم ناظر و قرص خورشید و مانع رؤیت نور خورشید می‌گردد . و یا مـراد از عماء ابری است‌که حائل بین آسمان و زمین و قهراً مانع از تابش نـور برزمین و یا آنکه این عما ، خود واسطهٔ‌نزول برکاتست ، هرچه باشد،

این اصطلاح را عرفا از کلام خیرالمرسلین خواجه عالم حضرت ختمی نبوت گرفته‌اند، چه آنکه ابورزین عقیلی از آنحضرت پرسید «این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق؟ قال ـص ـ: کان فی عماء مافوقه...».

با مقدمه‌ئی که ذکر شد معلوم شود که ـ عما ـ را تارة بین مقام احدیت، مرتبه مبرّا از کثرات نسبیه و مرتبه واحدیت دارای کثرت اضافی و تارة بین واحدیت و مقام خلق و کثرت حقیقی[1] اعتبار نموده‌اند، که در صورت اول واسطه بین شمس ذات و مقام احدیت وصفیه و مقام واحدیت که

---

۱ ـ یجب ان یعلم که سائل از حضرت رسالت‌پناه سئوال از مقام ذات و مرتبه و مقام حق باعتبار غیبت وجود ننموده است، بل که از حق باعتبار تجلی باسم رب مربی عالم سئوال نموده است، در این صورت (ازآنجاکه ق مکان ندارد و متمکن در امری نمیباشد) موردسئوال آنستکه رب قبل از تجلی در مربوبات واستعدادات بچه‌نحو ازوجود ودرچه‌مرتبه و درجه از هستی تحقق دارد و دررتبهٔ مقدم برمخلوقات واستعدادات موجوده در عالم وجود، چه امری متحقق است؟

این کان ربنا قبل‌ان یخلق الخلق، فقال ـص ـ فی‌عماء، مافوقه هو وما تحته هواء.

مراد از ابررقیق و تنك، بخار لطیفی است‌که‌کلمات وجودیه و حقایق امکانیه از آن ظاهر میشوند و این همان دم و نفس رحمانی است‌که حق از ناحیهٔ تجلی‌باسم رحمان و مادة المواد هستی و هیولای اولی آفرینش، کلیه‌کلمات وجودیه را در صفحات عالم ظاهر نموده است.

مطالب دیگر پیرامون‌این‌حدیث بیان شده است‌که تقریر آن مطالب و تحقیق پیرامون‌آنها محتاج به تفصیل است.

کثرت آن ناشی از تجلی حق است درصور اسماء الهیه ، و درصورت دوم واسطه بین ذات مبدأ وجود و منشأ ظهور کثرات خلقیه و نفس حقایق خارجیه و کثرات واقعیه . و قدحققنا هذه المسألة فی شرحنا علی کتاب الفصوص ، مفصّلاً وقررناها فی شرحنا علی المقدمة القیصری علی سبیل الاجمال .

بحث و تحقیق

باید باین نکته و دقیقه واقف بود که مراد اهـل معرفت و منظور ارباب عرفان از تجلی تلوّن حق بالوان ممکنات و اتصاف او بصفـات خلقی و تجسّم و تقدر واجب الوجود بالذات نمیباشد ، بلکه مراد از تجلی و ایجاد انکشاف شمس حقیقت وجود و ظهور نور او در مظاهر خلقیه است و تنیجه تجلی و ظهور ، خروج ممکنات از ظلمتکده عدم بعالم نور و وجودست و ساری در حقایق فعل حق است وذات او مقوّم و از ناحیهٔ ظهور فعلی از ممکنات طرد عدم نماید ، بدون تنزل ذات از مقام غیب مغیب و بدون تجافی ممکن و یا صعود آن از مقام فقر بمرتبه غنای ذاتی و انقلاب ممکن بواجب بالذات .

بعبارت دیگر ، در ذات حق تحوّل و انقلاب امکان ندارد وتجلی او در مظاهر مختلفه باین معنا نیست که گاهی متحول بصورت عقل گردد ، وگاهی منقلب بصورت روح و تارة بدون حفظ مقام ذات درصـورت مجرد و مادی ظاهر گردد ، بلکه مراد آنستکه فیض لازم ذاتی حق وجود وکرم ازلی لاینفك او ، بحسب ترتیب وجودی و نور منبعث از شمس

وجود او ، نازل شود برقابلیات و هرعینی راکه مستعد قبول وجودست و آن غیر نیز از تجلی او بفیض اقدس متقرر در مقام علـم میباشد ، بوجوب غیری و نور و وجود مفاض از ذات بعرصه نور و وجودآورد که «لایزیده کثرةالعطاء الا جوداً وکرماً» .

بناءاً علی ماحققناه ، اذاتجلی الحق القدیم بصفة الجلال علی شئ ، اثر آن هیبت وکبریا و قهر و جبروت و نتیجهٔ ان انقهار قابل و خضوع و خشوع استکه ، اذاتجلی ربنا علی شئ حضع له .

کمااینکه نتیجهٔ تجلی حق باسماء جمالی ، رأفت و محبت و انس و سرور وکرامت و مکرمت میباشد و چون برگشت جمیع صفات وکلیه اسماء الهیه بذات واحد و اصل ذاتش بالذات منشأ لطف وجودست ودر عین حال ، واجب دارای سلطه واحاطه‌کامله است ، در هرجاکه صفت جمال ظاهر باشد ، صفت جلال در باطن آن مستور ، و در هر موردکه حق بصفت جلال ، تجلی نماید ، صفت جمال در باطن آن مخفی است.

۱ـ اینکه‌گوئیم محمد مصطفی ـص ـ مظهرکلیه صفات ، اعم از جلالی و جمالی است معنایش آنستکه حقیقت او در مقام ظهور باسم هادی و مضل هردو جلوه می‌نمایدکه قرآن شفاء مؤمنان است و لکن ، لایزید الظالمین الاخساراً ، نه‌آنکه ذات احمد العیاذبالله متصف بضلالت شود ، همانطوری مظهر اضلال است. ولی جهت رحمت همیشه غالب و قهر مغلوب است .

و لذا اهل تحقیق‌گویند.اصل نقدش لطف وداد وبخشش است

و مما حرّرناه‌ظهر مراد المؤلف من قوله(ص۸): «والصفات‌ان‌کانت متعلقة باللطف و الرحمة فهی مسماة بالصفات الجمالية...».

قوله (ص۸): «واذاعتبرت المظاهر الخلقية مستهلکةفی‌انوارالذات تسمی مقام الجمع...» سالك سیار در مقام سیر الی‌الله بعد ازگذشتن‌از کثرات خلقیه و عبور از حجب ظلمانیه و نورانیه بمقام فناء در توحید میرسد و بعد ازکسب وجود حقانی و خلاصی از فناء جمیع مظاهر خلقیه را مستهلك و فانی درو‌جود حق می‌بیند، مرتبهٔ شهودجمیع‌مظاهر در وجود واحد حق را مقام جمع می‌نامند و سالك بعد از انتهای سفر اول و نیل بمقام ولایت مظهر تجلیات اسمائی قرار می‌گیرد و بعد ازسیر در اسماء بمقام جمع اسماء ظاهر و بعد بمقام جمع اسماء باطنه و بعداز تشرف بمقام تحقق بجمعیت اسماء ظاهر و باطن بمقام تمکین تام نائل میشود این مقام را مقام جمع الجمع می‌نامند .

در مقابل جمع ، فرق قراردارد ، فرق خاص غیر اهل‌سلوك‌عبارتست از اعتبار ذات و اعتبار مظاهر ذات هریك جدا از دیگری .

قسم دیگر فرق عبارتست از شهود حقیقت وجود و انبساط و تجلی آن در مظاهر خلقیه ، چه آنکه سالك بعد از خلاصی از فناءونیل‌بمقام تمکین تام یعنی تمکین بعد از تلوین و صحو بعد از محو و فناء عن الفنائین و صحوثانی ، صحو بعد از نیل بمقام تمکین اعلی و تحقق بجمعیت اسماء ص‌ظاهره و باطنه و رهائی از انواع شرك وشهودوحدت درکثرت و مشاهدهٔ‌کثرت در وحدت و رهانمودن وجود امکانی‌وکسب وجود حقانی ، حق را حق و خلق را خلق می‌بیند ولی حق را متجلی

در خلق ازباب شهود وحدت درکثرت و خلق را از مظاهر اسماء حق و مستهلك در حق می‌بینند ، از باب شهودکثرت در وحدت .

و مما حققناه ظهر مراد المحقق المؤلف حيث قال : « والفرق ينقسم بقسمين :الاول والثانی...»الی آخر ماذکره فی‌هذا المقام.

قوله (ص ۹) : ولماكان الوصول الى الحضرة الالهية متوقفاً على العناية الازلية الجاذبة للعبد الى ربه ، كان حال العبد فى البدايات دائراً بين الصحو والمحو . و نعنى بالمحو السكر، و هو حالة تردعلى الانسان بحيث يغيب عندها عن عقله ، و يحصل منه افعال و اقوال لامدخل لعقله فيها كالسكران من الخمر ، لكن بينهما من الفرق ما بين السماء والأرض... » .

سالك بعد از عبور از منازل خلقیه وسیر در درجات خلق وکثرت، بمقام فنا میرسد و در نتیجه جذبات الهیه بکلی ازکثرات اعراض نموده بجز اصل وحدت چیزیرا مشاهده نمی‌نماید . مرتبهٔ اول فنا عبارتست از فناء در اصل وحدت و از غلبه وحدت از خویش و افعال واقوال خویش غافل میشود، واین غفلت از وجود خود وشئون خود راسکر نامیده‌اند، سکری که منبعث از حب واین منبعث از جذبه و این جذبه‌که عین عبدرا بطرف خود میکشاند ناشی از استعداد و تهیّؤ خاصی است که کسبی نمیباشد وچه بساصاحبان این استعداد احتیاج به ریاضیات وعبادات شاقه ندارند که «جذبة من جذبات الحق یوازی عمل الثقلین» برخی ازسالکان در مقام مرتبهٔ اول از فناءکه همان فناء سالك از ذات ووجود وآثارخویش

باشد متوقف میشوند وگرفتار سکر وبی‌خودی‌حاصل‌ازفناءمیگردند و سخنانی از آنان صادر می‌شودکه شطحیات نام دارد.

مرتبهٔ دوم از فنا، فناء از اصل فناست،که سالك علاوه برفناءذات و صفات و آثار خود، از نفس فنا، نیز فانی میشود، و در تنیجهٔ عنایات الهیه بمقام صحو اول میرسد و در تنیجهٔ عنایات الهیه‌وجذبات حاصله از تجلیات اسمائیه شروع در سیر اسمائی نموده و هرسیری دارای تلوینی ملازم بافناء و محو و تمکینی ملازم با صحو میباشد، وسالك بمقام جمعیت یا مرتبهٔ جمعی اسماء ظاهره میرسد، ثمّ شروع می‌نماید به سیر در اسماء باطنه ملازم باتجلیات حق باسماء باطن‌که در این مقام نیز مقام تجلیات اسماء باطنه، قهراً از تجلیات این اسماء لون می‌گیرد و از برای نیل بمقام تجلی ذاتی (اگر اهل این مقام باشد) بمقام تمکین بعد از این تلوین‌که مقام تحقق بجمعیت اسم باطن، ثم بمقام جمع الجمعی اسم جامع بین اسماء ظاهره و باطنه باشد میرسدکه بآن مرتبهٔ اعلی از تمکین تعبیر نموده‌اند، و در هرتلوینی در مقامات مذکوره سکری‌و فنائی و در مقابل آن صحو و بقا و هوشیاری‌ئی موجودست.

پس نیل بمقام مشاهدهٔ حقیقی توقف دارد برعبور از حجب اسمائیه‌که بآنهاحجب نوریه اطلاق نموده‌اند، وکمّل ازاولیاءمحمدیین بالوراثه بمقام ومرتبهٔ تجلی ذاتی نائل‌میشوند، و لسان آن «ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی» میباشد.

تحقیق مشرقی

در مقام سیرو سلوك ، سلاّك از انبیاء و اولیا متفاوتند ، برخی دربرخی از اسماء سیرمی‌نمایند و معاد و مرجع آنان همان اسماء بـا اسم ظاهر خاص است ، برخی بجمعیت اسم ظاهر و بـرخی در اسماء باطن متوقف وبرخی بمقام جمعی بعضی از اسماء ظاهر وباطن‌میرسند و برخی درکلیه اسماء سیر نموده ولی به مقام تجلی ذاتـی نمیرسند بعضی مانند حضرت‌ختمی‌مقام و عترت از اولیای محمـدیین درکلیه اسماء جزئیه وکلیه سیر نموده و بمقـام مظهریت تجلـی ذاتی نـائل میگردند .

ثمّ‌دنی فتدلی ، فکان قاب قوسین اشاره بمقـام اولواالـعزم و «اوادنی» اشاره بمقام‌کمّل از ورثه حضرت رسالت‌پناه است ، علیه و علیهم‌السلام .

تحقیق عرشی

نزد ارباب عرفان و صاحبان معرفت مسلم است‌که بین عبد و حق وسائط و حجب واستار ظلمانی‌ونورانی موجود است ، و فیض حـق بمراتب نازله از طریق اسباب و وسائط‌که علل معدّه‌اند نه علل مفیض اصل وجود واصل میشود.

و نیزنزدخواص از متابعان حضرت‌رسالت‌پناه مسلم‌است‌که موجودات از جمله‌عبدسالك‌سیار ازطریقی غیرطریق وسائط باحق ارتباط‌دارند،و بااین ملاحظه‌که حق از باب احاطهٔ قیومیه غیر از طریق اسباب و علل ازطریق

وجه‌خاص که بآن‌تولیه‌وقرب‌وریدی‌اطلاق کرده‌اند ارتباط‌دارد«لکل وجهة هوموليها » و «نحن اقرب اليهم من حبل الوريد و فى انفسكم افلا تبصرون » لذا سیرسالکان و یا طریق وصول بحق گاهی ازطریق علل و اسباب وجودیست که فیض وجود و تجلیات الهی بسالك از طریق اسباب متنازلاً منصبغاً بلون الاسباب بعبد میرسد و عبد از عبور از منازل وسائط بحق واصل میشود عبد در هرمرتبه‌ئی‌بحکم آن مرتبه متصف و بعد از عبور از آن مرحله ، صفت خاص مرتبه را رها نموده تا بمقصد و سرمنزل اصلی برسد و این سیار بعد ازنیل بمقام جمعی و جمع الجمعی وجود بتمام درجات‌محیط‌وخودوکامل وتام‌العیارست. برخی بموجب جذبة من جذبات الحق از طریق وجه خاص بمقام فناء درتوحید و باسم مربی ذات و اصل و همان اسم مرجع و معاد او محسوب میشود .

برخی ازهمین مجذوبان بعد از نیل بمقام وحدت‌ازناحیه‌مناسبات استعدادیه و اسمائیه رجوع بکثرات نموده و به‌ترتیب درجات‌ومراتب را طی نمود و دارای معرفت تفصیلی وکمالات فرقی و جمعی‌میشوند.

اصطلاح سالك مجذب و مجذوب سالك‌که در یکی جذبه مقدم برسلوك و دریکی امربعکس آنست ، از این‌جا پیدا شده است . و مما ذكرنا يظهر الفرق بين الفرق قبل الجمع و الفرق بعد الجمع .

محقق قیصری بعد از بیان اعتبارات عارض برحقیقت وجود ، از احدیت وواحدیت‌وبیان‌وتقریر وجوه‌فرق‌بین‌مقام‌جمع‌وفرق درصدداثبات وحدت شخصیه‌و وجوب اصل حقیقت وجود برآمده وبرهان اقامه

می‌نماید براین مهم (که‌قرةالعیون ارباب عرفانست) ، معنای وجوب‌از طبیعت وجود بماهی‌هی انتزاع میشود و اصل هستی واجب بالذاتست و امکان و آنچه‌که از لوازم آن بشمار میرود اعتباری وموجودحقیقی حق و ماسوای‌او ثانیهٔ مایراه الأحول نزد عارف محقق بحساب‌میآید.

درباب‌وجود آراء مختلف موجود است و دربین این آراء نزد محققان از متأخران دو مشرب مورد توجه قرارگرفته و باقی مشارب چندان مورد اعتنا نمیباشد ، جز نزدکسانی‌که صلاحیت از برای‌ورود در مباحث عالیه عرفانی و فلسفه رافاقد و باعوجاج سلیقه و فهم مبتلا می‌باشند .

پیروان صدرالحکما آخوند ملاصدرا وجود را حقیقت واحده مقول بتشکیك میدانند ، اصل حقیقت وجودکه بالذات مبدأکثراتست واجب و غنی بالذات ومراتب حاصله از اصل وحدت وجودات امکانیه‌اندکه مرکبند از جهت فقدان لازم ماهیت و ذات و وجود و وجوب مستند بحق واجب بالذات .

نزد این دانایان وحدت در وجود ملازم باکثرت در وجودست و کثرت لازم ذاتی وحدتست لذا باصل وحدت‌برمیگردد وکثرت ناشی از اقتضای ذاتی وجود ، از باب آنکه وجود بالذات مقتضی علیت و معلولیت است و از این اقتضای ذاتی مراتب‌کثرت حاصل‌گردیده و چون مقوم‌کثرات اصل وحدت وکثرات متقوم بوحدت حقیقت وجودند،کثرت نه‌باصل وحدت آسیب‌میرساند ونه‌موجب‌ترکیب‌در حقیقت وجود میشود .

نزد این اساطین علیت و معلولیت لازم اصل‌وجودست، وماهیت نه علت بالذات واقع میشود و نه‌معلول بالذات ، تحقق آ ن‌بالعــرض است وکثرت ناشی از اصل وجود،کثرت ماهیتی نمیباشد .

از آنجا که‌هرعلت در بردارد معلول خود را باکمالی زائد برآن، چه آنکه علت بالذات اقوی از معلول بالذاتست ، وجود معلول رشح وپرتو وجودعلت است و جمیع سلاسل علل و معالیل در مقام اصــل حقیقت منطوی و اصل حقیقت بوحدتها الحقیقیة مشتمل است برکافهٔ وجودات بنحو اعلی واتم ، مبرّا ازکثرات لازم تنزلات . چون‌کثرات متقوم باصل حقیقت وجودندکه این اصل حقیقت نزد دانایان‌ازحکما، مقام و مرتبهٔ واجب الوجودست ، ناچار مقام واجبی مقوم و مراتب کثرت متقوم بواجب بالذاتند و هرمقومی باید در مرتبهٔ متقوم موجود باشد ، لذا حق اقرب از هر مخلوقی است بآن مخلوق و مقوم اصل وجود در هر مرتبه‌ئی از مراتب موجود است ولی وجود ممکن متقوم در مرتبهٔ حق واجب تحقق ندارد . درك عمق این بحث بسیارمهم ولهذا «قل من یهتدی الیه سبیلاً».

بنابراین ممشا وحدت مقام وجوب وجود بلکه وحــدت حقیقت صرفهٔ اصل وجود حقیقی و اصل ذات متصف بوحدت حقهٔ حقیقیه‌است و وحدت اصل وجودات امکانیه حقیقی و ناشی از اصل‌وحدت‌اطلاقی است باکثرت‌لازمهٔ تعدّد وجودات .

دلیل این مهم از این قرار استکه چون علت و معلــول در رتبهٔ واحدقرارندارند و وجود و معلول در رتبهٔ متأخر از علت و متنزل از

علتست ، قهراً معلول باحدّ عدمی توأم است واز این‌حد عدمی‌ماهیت انتزاع میشود وکثرت‌ناشی از ماهیات، کثرت اعتباری وسرابی‌وکثرت وجودات توأم باماهیات و منشأ انتزاع معانی‌کلیه،کثرت حقیقی‌است.

عرفا چون‌حقیقت ممکن راهمان ماهیات میدانند،گویندکه‌کثرت در وجود اعتباری و وحدت حقیقی می‌باشد .

و یا آنکه چون وجود امکانی را ظهور و جلوه حق میدانند ، ظهورشئ، درقبال‌آن‌شئ امری‌مستقل وحقیقت موجود درعالم نمیباشد، لذاوجودنزدآنان مطلقاازصقع‌ربوبی‌است،ناچارکثرت‌وجودی‌نیزاعتباری و وجود ممکن باعتبار استناد بماهیت ممکنه ، چون از ذات ممکن خارج است ، بالمجاز موجودست‌یعنی نسبت وجود متجلی از حق ، بماهیت بالامکان و قهراً بواجب قیوم بالوجوب و ناچار وجود ممکن مجازی و غیر حقیقی‌است بمعنائی‌که ذکر شد ، و وجود نزد آنان دارای افراد نمیباشد و مفهوم وجود نیز خارج از سعهٔ نور هستی نیست ، ناچار طبیعت وجود باعتبار اطلاق وجود علمی رانیزفراگرفته و حقیقت اطلاقی بوجودی واحد اطلاقی موجودست و تعدّد در نسب و ظهور وجودست نه‌اصل وجود .

در این‌جا یك مطلب باید مورد توجه قرارگیرد و آن مطلب این استکه وجود متحد باهرماهیت آیامنشأ انتزاع وجود وموجودهست اگرچه انتزاع وجود از آن بلحاظ ارتباط یا اضافهٔ آن بوجود واجبی باشد ، یا نیست .

آیا چه امری‌باعین ثابت هرممکنی توأم میشودکه از مقام علم

بمرتبهٔ عین تنزل می‌نماید ، اگر از وجود منشأ ظهور ماهیت باضافه‌و نسب تعبیرکنیم ، اضافه و نسب از سنخ اضافهٔ و نسب داخـل درسنخ ماهیات نمیباشد .

این مطلبی است‌که متأخران از ارباب عرفان در آن بحث نموده‌اند و مؤلف محقق در مقام اثبات آن از راه برهان برآمـده وگفته است ـص۱۰ـ : « و اعلم‌ان‌کل احد من‌اهل العالم لایشك‌فی‌کونه‌موجوداً، و وجـوده لـذاتـه و الا لـدار او تسلسـل » منـظـور او اثبات وجوب بالذات جهت وجـود است ، و چـون هرفـردی از افـراد انواع مختلفه در نظام وجود مرکب است از جهت وجودکه‌مساوق وجوبست و ماهیت و عین ثابت‌که قابل وجود است و از ناحیهٔ تجلی وجودی مبدأ وجود تحقق یافته است واگر حق باسم رحمان تجلـی در مظاهر و اعیان ننموده بود ، عالم در عدم ازلی خود باقی مـانده بود و عین و اثری از ماسوی الله نبود .

از آنجاکه ماهیت بحسب ذات نه موجودست و نه معدوم ، قهراً بتحقق وجود و ضمیمهٔ هستی مصداق موجود واقع شده است و اصل وجود ـلذاتهـ موجودست، و این‌که لذاته و بذاته تحقق دارد، عین حقیقت وجودست ، چون هروجودی قطع نظـر از ماهیت منشأ تقید وحدوجود ، وجود مطلق و غیر مقید بحدست .

بعبارت دیگروجود از آنجاکه‌وجودست‌واجـب و بحسب ذات مطلق است و قیدکأنه امری عارض بروجودست .

از وجود بماهو وجود تعبیر بکلی طبیعی وجود نمودکه‌این‌طبیعی

بالذات باماهیات تلطخ ندارد ، و حقیقت مطلقهٔ از هرطبیعت صرف و غیر مقید و تنیجهٔ طبیعت وجود از آن جهت‌که وجودست ، مطلق و واجب است ، و قیود عارضهٔ از ناحیهٔ اعیان‌که سرآب اصل وجود و امری اعتباری و نقش دومین چشم احول است ، قادح در اصل‌وحدت نمیباشد و لذاگوید :

« و ذلك الواجب هو عين حقيقة الوجود ، ای‌كليّه الطبيعی المعبّر عنه بالوجود المطلق ؛ اذلوكان غيرها ، لايخلو اما ان‌تكون حقيقة اخرى غير حقيقة الوجود و يعرض عليها الوجود،لكون‌الواجب موجوداًكمايقوله المتكلمون ، او فرداً من افراد الوجود يفيض منه غيره كما يقوله الحكماء».

متکلمان قائل باعتباریت وجود و اصالت ماهیت میباشند و حق‌را ماهیت مجهولةالکنه دانسته وگویند، ماهیت واجب لذاته‌موجودست ومفهوم وجود بدون ملاحظهٔ جهت و حیثیتی از حیثیات برواجب حمل میشود و ممکن بملاحظهٔ جهت‌مکتسبهٔ ازحق متحقق است ولذاممکن لذاته موجود نمیباشد .

محققان از حکماکه باصالت وجود معتقدند ، از برای وجود افراد مقولهٔ بتشکیك قائلند ویاآنرا از حقایق متباینه میدانند، درهرصورت، وجود در حق واجب لذاته است و دیگر افراد وجودکه حقایق امکانیه‌اند ، بوجود واجب موجودند .

به تعبیر دقیق‌تر ، مفهوم وجود نزد ارباب حکمت دارای افرادست که این مفهوم مشترکست بین افراد وجود، فرد اعلای‌ازهستی‌موجود

است بذاته و لذاته ، یعنی نه از سنخ ماهیاتست‌که در تحقق محتاج به ضمیمهٔ امری غیر سنخ ماهیت باشد و نه وجود مفاض از غیراست‌که بعلت متقوم باشد ، وماهیت‌امکانی بضمیمهٔ وجود و امـــری‌غیر سنخ ماهیت‌که از آن به جهت و یا حیثیّت تقییدیه تعبیر نموده‌اند، متحقق است و وجود آن بذاته تحقق دارد ، چون وجود باوجوب‌مسانخ‌است ولی از علت و حیثیّت تعلیلی بی‌نیاز نمیباشد. لذا وجودات امکانیه متقوم بحق و بذاتها عین ربط و نفس تعلق بوجود حق مطلقند .

بهرحال وجود درصورتی‌که دارای افراد و مراتب مختلف باشد و از باب اصالت در تحقق‌که خاص وجود است ، هرعلت مبدأ وجود معلول ، بالذات و بحسب نفس حقیقت منشأ تحقق معلول‌است‌که‌علت وجود و معلول نیز وجودست و لیکن علت مرتبهٔ اعلی واتم معلول و معلول مرتبهٔ نازلهٔ علت خود میباشد .

مراد حکما از افراد در وجود ، آنستکه مفهوم‌کلی وجودکه‌ازآن بوجود عنوانی و مفهومی و معقول ثانی تعبیر نموده‌انـد ، بـرجمیع وجودات صادق است نظیر صدق‌کلی مثل انسان برافراد خود، نه‌آنکه وجود را معنای نوعی یا مفهوم جنسی بدانند .

درصورتی حقیقت واجب عین حقیقت وجود وهستی صرف‌وبحت و مطلق نباشد ، ناچار ماهیتی از ماهیاتست ، وسنخ غیر وجودیامقولهٔ جوهر و یا از مقولات عـرضیه است و از آنجاکـه هرماهیتی‌بحسب نفس ذاتها خالی از وجـود و معرّا از هستی است ، بحسب نفس ذات موجود نمیباشد و قهراً بوجود متحقق خواهد شد . ماهیت معروض

وجود باید بعلت خارج از ذات خود معلل باشد و هر معلل بغیرمعلول و ممکن است .

لذا در باب خود گفته شده است، حقیقت حق بایدعین‌وجودصرف و عین تحقق و نفس هستی باشد و درصورتی وجود حق عارض وزائد برذات او باشد از باب آنکه هرعرضی معلل است بعلتی ووجودعرضی مفاض برماهیت ، یامستند است به نفس ذات ماهیت ، از آنجاکه علت باید برمعلول بالذات مقدم باشد ، لازم آید توقف شئ برنفس خود ' و یا آنکه وجود مفاض معلل است بغیر ذات ماهیت حق ، لازم‌آیدکه حقیقتی خارج از ذات وجود حق ، افاضت وجود نماید بحق واجب بالذات .

مضافاً الی ماذکرناه ، از آنجاکه حقایق جوهریه و عرضیه،بالذات نه‌موجودند و نه معدوم ، و ممکن در مقام ذات فاقد وجودست ، اگر اصل وجود امر اعتباری باشد ، و از طرفی ماهیات نیز بحسب نفس ذات فاقد تحقق و هستی و با قطع نظر از هستی معدوم و باطل‌صرفند، باید جمیع حقایق وجودیه اعم از واجب و ممکن امر اعتباری و بل‌که لازمهٔ اعتباری بودن اصل وجود آنستکه هیچ‌چیزی در دار هستی موجود نباشد .

پس وجود بذاته موجود است و حقایق جوهریه و عرضیه بوجود متحققند ، ناچار حقیقت وجود خارج است از مقولات جوهریه و عرضیه ، و بالذات نه‌جوهرست و نه عرض و هرچه‌که خارج از سنخ جوهر و عرض باشد واجب الوجودست و امکان وصف ذاتی ماهیات

جوهریه و عرضیه و از عوارض ماهیت بماهی‌هی میباشد و امر خارج از سنخ جوهروعرض واجب الوجودبالذاتست .

اما اینکه جائز نیست واجب فردی از افراد وجود باشدکمایقوله الحکماء ، برای آنکه فرد از هرحقیقت عبارتست از نفس آن حقیقت بانضمام تعین عارض وزائد براصل حقیقت .

مثلاً: زیدکه فرد انسانست عبارتست از انسان بانضمام موجبات تشخص و لوازم تعین و این امور منشأ تعین نسبت باصل حقیقت‌انسان عارض و زائدست، مانند زمان و مکان و ماده ودیگر لوازم‌وعوارض خارجی وجودفردکه هرفردی دروجود خارجی بامور مذکوره‌متشخص و متعین می‌گردد و اگر تعین موجب تشخص عین حقیقت قابل تعین باشد ، امتیاز بین افراد حقیقت حاصل نمیشود .

حقیقت انسان از نواحی تعیّنات قبول تعدد می نماید و حقیقت انسانیه فی نفسها مانند هرحقیقت صرفه تکثر ندارد ، درصورتی‌که تعین لازم افراد عین حقیقت انسان باشد امتیاز پیدا نمی‌کند و بین طبیعت و فرد فرق باقی نمی‌ماند .

آنچه‌که مدخلیت در انتزاع وجوب واتصاف حقیقت بوجوب‌ذاتی دارد ، نفس طبیعت است و نفس طبیعت بماهی هی درافرادواحدست.

باید در این مسأله دقت نمود و فهمیدکه نفس طبیعت وجود وکلی طبیعی هستی واجب بالذاتست و اگر نفس طبیعت وجود باهرتعیّنی‌که قبول نماید ، واجب نباشد ، واجب یاطبیعت مع‌التعین‌است و یا واجب تعین عارض یا منشأ از طبیعت است و یا آنکه بناءاً علی

مافرضنا ، واجب نفس طبیعت ، درصورتی‌که مجموع مرکب از تعین عارض و طبیعت معروض واجب باشد و وجـوب از مجموع انتزاع شود ، یلزم ترکّب الواجب الغنی بالذات ، و الترکیب ینافی الوجوب الذاتی . تعین عارض نیز نمیشود واجب باشد لأن‌العارض محتاج الی المعروض و قائم به و منتشأمنه، ولابُدّ ان‌یکون الواجب نفس‌الطبیعة من دون مدخلیة للتعین و غیره اصلاً ولایتوقف الطبیعة فی الوجـود الی غیرها و هی موجودة مع التعیّنات فی مقام الظهور و التجلی وان العوارض و التعیّنات لایقدح فی وجوب الطبیعة وانها فی نفسهاغنیّة عن العالمین و فی مقام ظهورها الفعلی تقبل‌التعدد والتکثر وان‌التعدد و التکثر و التجسم انماتکون فی ظهوراتها لافی‌اصلها و لذلك اتفقت کلمة العرفاء علی التشکیك فی مظاهر الوجود لافی اصله . و مماحققنا ظهر مراده ، رحمه‌الله تعالی ، بقوله : «...وکل منهما محال، اماالاول، فللزوم الاحتیاج فی تحققها الی الوجود ، سواءکان الـوجود معلولاً من معلولاتها ، اولم یکن ؛ اذلاشك ان تحقق‌کل ماهو غیر الوجـود بالوجود . . .».

قوله : « و ایضاً الوجود انما یحصل له افراد ، اما باعتبار ظهوره بصور الحقایق... و صیرورته عین المهیات الجوهریة بحسب‌التجلیات المختلفة بعد انکان واحداً حقیقة ــ واحداً حقیقیاًـ لاتعدد فیه...»

عرفا قائل وحدت وجود (بهمان معنائی‌که مورد بحث قرار دادیم) یعنی وحدت اصل حقیقت وجود و کثرت شئون و تجلیات آن میباشند و این معنی را مسلم دانسته و متأخران از آنهاکه بسبك استدلال بیشتر

از قدما آشنا هستند درصدد اقامه برهان برمدعای خود برآمده‌اند و یکی از براهین آنها را قیصری در این رساله تقریر نمود و ملاحظه شدکه بکلی افراد را از وجود نفی‌کرد وکثرت را بالعرض دانست و از آن بشئون الهیه‌که همان‌کثرت ناشی از تجلی وجود واحد باشد تعبیر نمود .

باید باین مطلب توجه داشت‌که ارباب عرفان حقیقت ممکن را صورت معلومیت ذات حق باعتبار تلبّس این ذات بشئون و صفات میدانندکه باعتبار غیب ذات این صور با اسماء منشأ تعین آنها ، عین ذات و مستجن در غیبت ذاتند .

معنای این‌گفته آنستکه حق اگرچه واحد بالذاتست‌ولی بحسب اسماء و شئون اسمائی متکثر میشود . و چون رابط بین خلق و حق اسماء الهیه‌اند ، این اسماء در مقام مظهریت نسبت بذات و تجلی ذات درکسوت اسماء دارای صورت و مظهرند و مظهر اسماء در مقام علم، صور خلقیه و اعیان ثابته‌اندکه باعتباری انحاء تعقلات ذات‌اند . حق در مقام شهود ذات‌کلیه‌کثرات اسمائی و اعیانی را بعلم واحد شهود می‌نماید و این شهود واحد در مقام احدیت منشأ شهودکلیه‌کثراتست‌و این‌کثرات در مرتبهٔ اول اسماءالهیه‌اند و در مرتبهٔ ثانی صور اسماء.

بناءاًعلی ماحققناه ، علم حق بحقایق امکانیه عین علم او به‌شئون ذاتیه اوست ، و از علم حق بذات خودکه عین علم‌به‌شئون‌کلیه‌وجزئیه اوست به « تجلّی لذاته بذاته » تعبیر نموده‌اند .

نقل و تحقیق

عارف محقق نورالدین عبدالرحمن جامی درمقدمه براشعّةاللمعات در مقام تقریر عقیده قائلان بوحدت وجود ، گوید : «هرچیزکه در خارج هست و از لوازم هستی وی آنستکه آثارمختصّهٔ وی بروی مترتب‌گردد ، یا از این قبیل استکه در ترتبِ این آثار محتاجست بضمیمه،که‌مادام‌که بوی منضّم نگردد آن آثار بروی مترتب نگردد ، یا محتاج نیست بآن ضمیمه ، بل‌که آن آثار بی‌اشتراطِ انضمام امری مغایر وی بوی بروی مترتب می‌گردد ، از آنچه محتاجست بضمیمه بممکن تعبیر میکنند ، و از آنچه محتاج نیست بواجب ، و از آن ضمیمه بوجود. وصوفیهٔ قائلین بوحدت وجودکه‌ارباب‌کشف‌وشهودند بآن رفته‌اندکه ذات واجب تعالی عین آن ضمیمه استکه وجوداست، و وی بذاته بهمهٔ اشیاء محیط و در همهٔ اشیاءساری، و وجود همهٔ اشیاء باحاطه وسریان‌ویست‌دریشان ».

حکما ماهیت امکانی راکه درذات خود وجود نداردبوجودخاص مفاض از حق موجود میدانند و آنچه‌که بممکن منضم میشودوماهیت ممکن بدون انضمام این وجود و تقید آن باین حیثیت تقییدی منشأ انتزاع وجود و یامصداق موجود واقع نمیشود و وجود واجب‌بالذات بنابرمشرب اهل حکمت متعالیه منضم بممکن و حیثیت تقییدی‌ماهیت نخواهد شد ، چون ذات حق مطلقا از ماهیت وحد وقید مبراست و احاطه‌اش‌باشیاء احاطهٔ سریانی است .

از آنجاکه ماهیت بالذات نسبت بوجود و عدم متساوی است از جهت نسبت، بالذات باقید ضمیمهٔ وجود موجود نمی‌باشد، بلکه‌وجود مفاض از حق موجودبالذات و منشأ طرد عدم از ماهیت است.

آن دسته از حکماکه چندان توجهی به مطالب صوفیه‌ندارند، این قبیل از استدلال را شعری وخطابی و قائل آنرا بضعف اندیشه متهم می‌نمایند و جماعتی‌که باهل عرفان توجه‌دارند می‌گویند اغلب صاحبان کشف و شهود چون بمقام جمع و صحو بعد از محو نمیرسند فیاض و تجلی حق راکه ساری در اشیاء و منشأ ظهور وجودات خاصه است بوجود واجب اشتباه نموده و «اشتبه علیهم الواجب المجرد عن کل حدّ وقید بفیضه الاطلاقی».

بنابراصالت وجود ولزوم سنخیت بین‌علت‌بالذات ومعلول‌بالذات و تحقق تشکیك خاصی، وجود دارای درجات ومراتب مختلفة‌بشدّت و ضعف است، وماهیات امور اعتباریه‌اند وکثرت عارض بروجودات از جانب ماهیات‌کثرت سرآبی و استناد وجود بماهیت نسبت مجازی است و هرماهیتی بانضمام وجود موجود میشود و انضمام بحسب عقل است‌که هرممکنی را بجزء وجودی وماهوی منحلّ می‌نمایدودرخارج تحقق اختصاص بوجود دارد، و تعدد و تکثر در اصل وجود، ناشی از نفس وجودست‌که باعتبار قبول تشکیك وتفاوت ذاتی، اصل وجود در مرتبه‌ئی غنی بالذات و واجب ودر مراتب امکانیه تفاوت بشدّت‌و ضعف وکمال و نقص است نه بـه توحید وجودی نیز این اکابر توجه دارند، و برخی از آنان از باب آنکه عرفا از برای سنخ ماهیات‌در

مرتبه علم ثبوت و تقرر قائلند آنان را مورد مؤاخذه قرار داده‌اند و گفته‌اند ، اعتقاد به ثبوت ماهیات در هرنشأتی از نشئات با توحید وجودی وقاعدهٔ بسیط الحقیقةکل الاشیاءسازش ندارد وچون‌وجودات امکانیه نفس تعلق بواجب و فقر محض و حق غنی و بی‌نیاز صرف است ، قطع نظر از تجلی حق و فیض ساری در مراتب امکانی ، وجودات امکانی محکومند بهلاك و فناء دائمی ، بلکه نفس تعلق و عین الفقر و الفاقة بودن ممکنات همان هلاك دائمی و ازلی ممکناتست لذا نگارنده درحواشی بررسالهٔ بسیط الحقیقةآخوندنوری و تعلیقات برمکاتبات سید احمد طهرانی و شیخ محمدحسین اصفهانی ببان نمودم‌که مبنای ملاصدرا در وحدت وجودتمام‌تر و عالی‌ترازدیگر مبانی است .

در رسالهٔ قاعدهٔ بسیطالحقیقةکل الاشیاء (منتخبات فلسفی جلد چهارم ـ قسمت مربوط به‌محقق بزرگ آخوند نوری) بیان‌فرموده‌اند که وجود عام مفهومی مشترك معنوی علاوه برآنکه زائد برماهیاتست برنفس وجودات خاصه نیز زائد و هروجود خاص بضرب من التعلق، موجود است .

روایة و درایة

عارف محقق و نحریر مدقق فخر الحکماء الالهیین آقامیرزا محمدرضا قمبشه‌ئی در مقام تقریر برهان صاحب تمهید که‌گفته است حقیقت وجود بماهی هی بالذات نقیض عدم و در مرتبهٔ حقیقت واجب بالذاتست برهانی خاص بروحدت شخصی وجود بممشای عرفا افادت

فرموده‌اندکه یکی ازاکابر[1]در اثر نفیس خود آن را تلخیص نموده‌اند که ما در این‌جا آنرا نقل می‌کنیم . قال ادام‌الله علوه و مجده و اضاء فی‌سماء العلم بدره :

« قداختلفت کلمة ارباب السلوك و العرفان، فی‌ان حقیقةالواجب بهربرهانه ، هل هی‌الوجود بشرط عدم الأشیاء معه المعبّر عنه‌بالوجود بشرط‌لاوالمرتبة الأحدیة و التعین الأول و الهویـة الغیبیّة و مـرتبة العمائیة[2]علی قول ، اوالوجودالمأخوذ لابشرط شئ ، ان الطبیعة مـن حیث هی هی المعبّر عنه بالوجود المطلق‌کما قال المثنوی :

---

۱ ــ سیدالأساطین و قرة عیون الموحدین و رئیس‌الملّة والـدین ادام‌الله ظلاله علی رؤس مریدیه ، در شرح نفیس خودبه عادی متعلـق باسحار ، حول‌کلامه‌علیه السلام ــ اللهم انی‌اسئلك من علمك بانفذه وکل علمك نافذ ، اللهم انی اسئلك بعلمك‌کله.

۲ ــ بنابر آنکه تمام هویت وجود مقام احدیت باشد تعبیر از آن به تعیّـن اول خالی از مسامحه نمیباشد و نیز بنابراین‌مبنا از احدیت تعبیر بمرتبه یا مقام عمائیه نیز خالی‌از وجه است چون مرتبهٔ عمائیه واسطه است بین خلق و حق‌که حق باسم رب متجلی در مظاهر خلقیه است‌که « این‌کان ربنا قبل ان یخلق‌الخلق؟ قال ، علیه‌السلام،کان فی عماء مافوقه هوا . . . ».

لذا برخی از عمابمقام احدیت تعبیرکرده‌اندکه‌بین ذات و واحدیت واسطه است و بعضی از آن بواحدیت‌که واسطه‌است بین احدیت ومقام خلق . نگارنده در شرح خود برفصوص ابن‌عربی و در مقدمه قیصری‌در این مسأله بحث نموده‌ام و سیجیىء تفصیل هذا الکـلام فی‌اثناء هـذه

←

مــا عــدمهائی هستی‌ها نما   تو وجود مطلق و هستی ما

و الهويّة السارية فــى الغيب و الشهــود و عنـقاء المـُغرب الذى لايصطاده اوهام الحكماءكما قيل :

عنقا شكاركس نشود ، دام بازگير   كآنجا هميشه‌بادبدست‌دام‌را

بعد الاتفاق فى ان الفيض الاقدس و التجلى فى مقام الواحدية، اظهار مافى غيب الغيوب فى الغيب من‌الاعيان الثابتة و الاسماء الالهية و الفيض المقدس و طلب ظهور مفاتيح‌الغيب من الحضرة العلمية فى العين و من الغيب الى الشهادة ظلان لذلك الوجود ، و ظلّ الشئ هو هو باعتبار و غيره باعتبار آخر ، و بعــد الاتفاق فى وحــدة حقيقة الــوجود بــل الموجود الحقيقى . و قداستقر رأى الفحــل المطابــق للبرهان و الموافق للأعيان على‌الثانى... و قد ثبت عند ارباب‌التحقيق و اصحاب التدقيق ان‌المصداق الذاتى للشئ مالايكون لاتنزاع مفهومه عنه محتاجاً الى دخل حيثيّة تقييدية او تعليلية ، بل مع‌عزل النظر عن كل شئ و حيثيّة ينتزع منه ، والالم يكن المصداق مصداقاً بالذات . و الفيض المنبسط على الأشياءالمجامع مع كل‌شئ ظلّ الوجود الــلابشرط لابشرطلا ، فليتدبر فى قوله: هو الذى فى‌السماءاله و فى الارض اله. و هو معكم . و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن » .

→

التعليقات. و فى نيـّتى طبع ماكتبه الاستاد فى شرح‌دعاءالمتعلق‌بالأسحار مع‌المقدمة و التعليقات و نفصل القول فى شرح معنى العماء المنقول عن الرسول عليه‌السلام .

حقیر نگارنده ، این برهان‌رااز آقا محمدرضا درشرح‌مقدمه‌قیصری نقل و مفصل در آن بحث نمودم ، حاصل کلام آنکه حقیقت وجود صرف بحت باید درمقام ذات بهیچ تعیّنی مقید نباشدواینکه‌می‌گوئیم حق وجود مطلق است ، مراد از اطلاق ، عدم قید است نه تقیدباطلاق که خود قیدست ، لذا اصل حقیقت مصداق بالذات وجودست وانتزاع وجود از حقیقت هستی صرف و وجود محض خالص از هر قید توقف برملاحظهٔ هیچ امری ندارد ، لذا انتزاع وجوب از وجود بشرطلا نسبت بتعینات امکانیه حقیقت وجود را از اطلاق صرف وغنای محض خارج می‌نماید و مقتضای غناء ذاتی حق آنستکه بهیچ قیدی مقید نباشد ، لذا مرتبهٔ بشرطلا از تعیّنات امکانیه تمام حقیقت واجب‌است نزد حکما و باید اصل حقیقت ساری در واجب و ممکن و متعین باحدیت‌وواحدیت‌که‌دوتعیّن عارض‌بر اصل‌حقیقت میباشند،اوسع‌ازمرتبهٔ وجوبی و امکانی و مطلق از هرقیدی باشد حتی قید الاطلاق .

قیصری در مقدمه شرح خود برفصوص شیخ‌اکبر در فصل اول با تقریری عالی احکام ثبوتیه و سلبیه وجود را بیان نموده و بعد ازبیان این اصل‌،که اصل حقیقت برکلیه انواع و اقسام وجود از خارجی و ذهنی محیط و ازکلیهٔ تعینات مبرا و با حفظ وحدت متجلی درکلیه جواهر و اعراض است و نور آن اعدام مضافه را نیز شامل‌گردیده در آخر فصل‌گوید :

« تنبیه للمستبصرین بلسان اهل النظر »

« الوجود واجب لذاته ، اذلوکان‌ممکناً لکان له علّة موجودة ،

فیلزم تقدم الشئ علی نفسه » .

باید قبل از تقریر مطلب این عارف محقق‌که دارای استعدادهوش کم‌نظیری است ، از باب مقدمه تذکر بدهیم‌که واجب الوجود نـزد حکما حقیقت وجود مبرّا از ماهیت و لوازم آن و جزئی حقیقی متعین بذات خود میباشد ، و نزد صوفیه، نه‌کلی و نه‌جزئی و نه‌عام و نه‌خاص است بل‌که عبارتست از وجودلامتعین صرف .

بعد از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیات و اشتراك معنوی وجود ، تحقق طبیعت وجود غیرقابل انکارست ، و این طبیعت مانند هرطبیعت لازمه وجودکه از عوارض ذاتی وجـود محسوب میشود بالذات مقتضی صرافت و عدم‌ممازجت باقیودی‌که آنرا ازاطلاق‌خارج می‌نمایند میباشد و به نفس ذات منشأ انتزاع وجوبست و اصل وجود مانند وجود اقتضا نماید صرافت و محوضت در وجوب راکـه عبارة اخری وجوب ذاتی است و منشأ انتزاع ضرورت ازلیه و ظهور آن‌در حقایق امکانیه و اتصاف ظهورات مقیده و محدوده آن بضرورت ذاتیه از لوازم ضرورت ازلیهٔ لازم اصل ذات وجودست .

بنابراین، مناقشهٔ امثال سیدالحکماء درحواشی فصوص‌واشکالات غیر متدربان در عرفان اصلاً وارد نمیباشد .

قال المؤلف القیصری بعد مانقلنا عنه : «لایقال : الممکن فـی وجوده یحتاج الی علّة ، و هو غیر موجود عندنا لکونـه اعتباریاً . لانسلّم ان الاعتباری لایحتاج الی علة ، فانه لایتحقق فی‌العقل‌الاعتبار المعتبر ، فهو علته . و أیضاً المعتبر لایتحقق فی‌الخارج الابالوجود ،

اذعندزوال الوجود عنه مطلقا لایکون الا عدماً صرفاً ، فلوکاناعتباریا لکان جمیع مافیالوجود ایضاً اعتباریاً ، اذالماهیات منفکّة عنالوجود امور اعتباریة و هو ظاهر البطلان . و تعلّق الشئ بنفسه[1] لایخرجه عن کونه امراً حقیقیاً . ولان طبیعة الوجود من حیثهیهیحاصلة للوجود الخاص الواجبی فهو فیالخارج، فیلزم ان یکون تلك الطبیعةموجودة فیه لکن لابوجود زائد علیها ، وحلوکانت ممکنة لکانت محتاجة الی علة ضرورة ».

مطالب مذکور در فصل اول مقدمهٔ قیصری بسیار دقیق وعلاوه برتحقیقات عرشی ، دقایق و نکات برهانی نیز در آن فراوان است و

۱ـبایدعبارت«تحققالشئ بنفسه» باشد نه «تعلقالشئ بنفسه» ونه « تعقل الشئ نفسه »کمافی بعض النّسخ مؤلف در ضمن این تنبیه بر اصالت وجود برهان اقامه نمود و در جواب شبههٔ شیخ اشراق‌که‌گفته است ، هرمفهومی‌که تحقق خارجی آن مستلزم تکرر نوع آن‌گردد، مانند مفهومِوحدت و وجود ، باید حکم باعتباریت آن نمود،گوید ، از تحقق وجود تکرر نوع وجود لازم نمیآید ، چون وجود بالذات موجود استو اصل وجود هم وجوداست و هم موجود و ماهیات بلحاظ انضمام وجود موجودند ، و وجود بذات خود موجود است و اصل طبیعت وجود مع عزل النظر عنجمیعالاعتبار واجب بالذاتست نزد مؤلف و نزد حکمای قائلان باصالت وجود از تحقق وجود و ملازمهٔ آن باوجوب لازم نبایدکه کلیهٔ موجودات واجب بالذات باشند ، چون واجب به ضرورت ازلیه‌شأن حق ، و ممکنات بحسب وجود واجب هستند ولی به ضرورت ذاتیه و ثبوت وجود به لحاظ جهت تعلیلی است نه تقییدی .

اشکالات برخی از محققان از متکلمان مانند شارح مواقف ملاسعدو بعضی از محشین تجرید نزد راسخ در حکمت متعالیه ناوارد وبرخی‌از آن مناقشات اوهن از بیت عنکبوت است‌که «اوهن البیوت لبیت العنکبوت» .

حقایق ممکنه اگرچه باعتبار نفس ماهیت بی‌نیاز از علت و در تحقق و وجود بعلت محتاجند و علت مفیض وجود بمعلول ممکن است ، و این وجود را قائلان باصالت ماهیت امر اعتباری متحقق در ذهن میدانند و آنرا از معقولات ثانیه دانسته‌اند . جواب آنکه امور اعتباریه بحسب وجود ذهنی قائم‌به‌معتبر واعتبارکننده‌اند ، معتبر علت امر اعتباریست ، مضافاً براین ، معتبر خود بحسب وجود خارجی و تحقق واقعی محتاج است و بدون علت موجود نمیشود . باصرف نظر از وجود بطور مطلق ، باید حقایق خارجیه عدم صرف باشند،چه‌آنکه ماهیات بحسب نفس ذات نه موجود و نه معدوم است و بدون علت در خارج تحقق ندارد و شئ بحسب واقع یا موجود است یامعدوم‌وصدق وجود و موجود برماهیت‌باعتبار ضمیمهٔ وجود مفاض از علت است و صدق آن برنفس وجود بالذاتست .

از آنجاکه طبیعت وجود بخودی خود (از باب اقتضای طبایع وجودیه‌عدم اختلاط بااغیار و اموریکه طبیعت را ازصرافت ومحوضت خارج می‌نمایند) صرف وجود و هستی صرف است موجود است بضرورت ازلیه و چون حقیقت وجود خارج از سنخ طبایع ممکنه و حقایق‌جوهریه‌وعرضیه است ودرتخوم‌ذات واجب‌وضروری‌الوجودست،

افراد ندارد .

علت این امر آنستکه افراد اختصاص دارند به طبیعت و ماهیتی‌که بحسب نفس مفهوم‌کلی و قابل انطباق براموور خارجی و نکتهٔ مهم‌که اساس‌کار است آنستکه وجود از طبایع امکانیه خارج و ممکنات‌در وجود خارجی بعلت تقوم دارند و فرد عبارتست از ماهیت و طبیعت منضم بوجود و تشخص‌که از آن بذات‌مع‌التشخص تعبیر نموده‌اند .

پس ماهیت از جهت قبول افراد و تعدد باموور خارج از ذات خود احتیاج دارند و اصل وجود به نفس ذات غنی و بی‌نیاز و از باب غناء ذاتی وفیاضیت مقتضای ذات متجلی در حقایق امکانیه است و منشأ تحقق ماهیات و سبب تحقق ماهیات اضافهٔ اشراقیهٔ اصل وجودست‌که ظرف را خود می‌سازد ، لذا وجود دارای شئون و مظاهر و روابط و منشأ خطوط شعائیهٔ نوریه است و بساطت ذاتی آن مانع از قبول‌تعدد و تکثر و افرادست .

نقل و تأیید

شبیه برهان مذکور برهان دیگری است‌که محقق قیصری تحت عنوان «تنبیه آخر» آنرا تقریر فرموده است . مرحوم آقاشیخ غلامعلی شیرازی ازتلامیذ استاد مشایخنا العظام آقامحمدرضا«رحمة‌الله‌علیهما» در حاشیه براین موضع‌گفته است : « انما صدّر هذه المباحث بالتنبیه مع‌أنها برهانیة ، للاشارة الی ان هذا التصدیق ، ای قولنا : الوجود واجب بدیهی لایحتاج الی البرهان ، الاان التصدیقات البدیهیة قدیقع

فیها الخفاء لعدم تصور اطرافها کماهی، فتحتاج الی تنبیه ـ تنبّه ـ ماکمافیما نحن فیه» مراد آنکه تصور وجود بعنوان امریکه بذاته ابا از قبول عدم می‌نماید و تحقق و وجوب و ضرورت عین ذات آن و وجود بالذات مقتضی طرد عدم از ممکنات‌که وجوب زائد و عارض برآنهاست و ضرورت و تحقق در وجود هرگز زائد برذات نمیباشد کافی است از برای تصدیق بآنکه وجود واجب است بالذات و بنفس ذات ممتنع العدم است. بهرحال قیصری در این تنبیه‌گوید: «الوجود لیس بجوهر ولاعرض، وکلّما هو ممکن فهو اماجوهر او عرض، ینتج ان ان الوجود لیس بممکن، فتعیّن ان یکون واجباً.

و أیضاً: الوجود لاحقیقةله زائدة علی نفسه (والا یکون کباقی الموجودات فی تحققه بالوجود و یتسلسل، وکلما هوکذلك‌فهوواجب بذاته لاستحالة انفکاك ذات الشئ عن نفسه».

باید از این دقیقه غافل نماندکه وجوبی‌که عین ذات وجودست غیر از وجوبی است‌که جهت قضایای ضروریه قرار می‌گیرد و شامل واجب بالغیر نیز میشود بنابراین وجوب در مانحن فیه از قبیل نسب عارض برماهیات باعتبار وجود خارجی نمیباشد.

در این‌جا این شبهه را باید از میان برداشت‌که بنابرمشرب محققان از حکما نسب و اضافات عارض برحقایق‌ممکنه که طرد عدم‌ازممکنات می‌نمایند و از آنها باضافهٔ اشراقی تعبیر نموده‌اند بلحاظ تقوم آنها بوجود واجبی مصداق وجود و موجودند اگرچه در موجودیت بحیثیات تعلیلیه توقف دارند و متقوم بواجبند و این تقوم‌که ملازم

معیت مبدأ وجود باوجودات خاصه است غیر از معیت سریانی است‌که خاص وجود منبسط است ، لذا وجود حق باعتبار اطلاق‌ضمیمه‌بممکن نمیشود و وجود مفاض از حق اول است‌که منضم بماهیت و جهت تقییدی و انضمامی است. این وجودات خاصه عین وجوب وضرورتند ولی ضرورت و وجوب آنها مثل وجود آنها بحق واجب مرتبط است و نفس ارتباط واضافه بحق میباشد .

باعتباری مفهوم وجود همانطوریکه برنفس ماهیات زائد است برنفس وجوداتی‌که عین ربط بحقند نیز زائدست و ما درحواشی برمکاتبات مرحوم سیداحمد طهرانی و حاج شیخ محمدحسین‌اصفهانی مفصل در این مسأله بحث کرده‌ایم و عبارت صدرالحکما را در این باب ذکر و غوامض آنرا تقریر نمودیم[1].

---

۱ ـ این تحقیق از آنجاکه درباب‌خوددرنفاست نظیر ندارد به‌نحو اجمال به بیان آن می‌پردازیم و تفصیل آن خود محتاج برساله‌ئی علیحده است . صدرالمتألهین «رضی‌الله‌عنه» در الهیات اسفار به نحو اجمال‌کما هو دابه ، علیه منی‌السلام ، بآن اشارت فرمود ومحشین اغلب از نهایت دقت و غموض مطلب بآن توجه ننموده‌اند ، بجز محیی‌مرام هذا العظیم شیخنا الأقدم المولی علی‌النوری نورالله مرقده و نضّروجهه . قال فی الهیات الأسفار « ان‌الوجود زائد فی‌الممکن عین فی‌الواجب ، معناه ان ذات الممکن و هویته لیست بحیث اذا قطع النظر عن موجده و مقومه یکون موجوداً او واقعاً فی‌الاعیان ، لأن الهویات المعلولیة‌کما مرّ فاقرات الذوات‌الی‌وجودجاعلها وموجدها، فوجودالممکن حاصل‌بالجعل البسیط، فوجودالجاعل‌مقوم‌لوجودالمجعول، فلوقطع‌النظر الی‌وجوده‌عن‌وجودجاعله،

←

بناءاً علی هذاانیکه عارف جامی فرمود : « صوفیه‌که قائلین بوحدت وجود وارباب‌کشف و شهودند بآن رفته‌اندکه ذات واجب‌عین آن ضمیمه است‌که وجودست و وی بذاته بهمه اشیاء محیط و در همهٔ

→

لم‌یکن‌وجوده متحققاً کماعامت ، بخلاف‌الواجب... فالممکن لایتم‌له‌وجودالا بالواجب ، فوجود الواجب تمام لوجود غیره... فثبت ان الوجود زائد فی الممکن عین فی‌الواجب ،تأمل فیه ، فانه حقیق بالتصدیق» ولعمری ان ما افاده ، قده، فی‌الاسفار من خصائص افاداته ودرکه‌کما هو حقه صعب. چون وجود ممکن نفس ربط وعین فقر و صرف ارتباط بمقوم واجبی تعالی شأنه است‌لاینظر ولایشار الیه بل‌لایمکن ادراکه الابضرب‌من‌التبعیة و لذا قیل « یاهو ، یامن لیس‌الاهو» درزیادت وجود در ممکن باین معنی و عینیّت آن نسبت بواجب ، سرّ توحید حقیقی آشکار میشود و این واجب است‌که مشارالیه به «هو» است و وجود ممکن چون رشح و نفس ظهور حق است نتوان ، به هوبآن‌اشارت نمود . غیر حقیقت هستی‌که اختصاص بحق اول دارد، دارای هویت صریح و صمیم ذات نمیباشد. فلهذا لماسمعواکلمة هو فی‌مثل «قل‌هوالله‌احد» علموا انه الحق ، لأن غیره غیر موجود بذاته لذا اشاره بآن ، عین اشارت بعات و مقوم آنست. این تحقیق باسلوب اهل‌نظر و طریق‌برهان‌از مختصات‌صدرالحکما وملاصدرا است و تشریح وتوضیح بل‌که تحقیق وافی در اطراف آن اختصاص بآخوند نوری دارد و شاید بهتر و وافی‌تر این مبحث را تقریر فرموده باشند . حقیردرکلمات آقاعلی‌مدرس مطالبی‌تحقیقی دیده‌ام‌که‌برخی‌قسمتی از این مباحث را از مختصات این حکیم محقق دانسته‌اند درحالتی‌که‌در رسائل آخوند نوری این مباحث دیده میشود .

اشیاءساری‌است‌و وجود همهٔ اشیاء باحاطه وسریان ویست» قابل‌خدشه است ، چه‌آنکه آنچه از حق ساری در اشیاست فعل حق است نه‌ذات حق‌که مقوم اشیاست ، چه‌آنکه مطلق بجهت اطلاق معیت سریانی ندارد و سریان آن باعتبار قبول تقید است و آنچه با ماهیت متحد و باعتبار تعمّل عقلی منضم بماهیات میشود وجود مقیدست‌که از جهت تقید عین ربط به مطلق است و اتحاد مطلق بامقید ، اتحاد حقیقت با رقیقت‌است‌وگرنه‌باید حقیقت وجود مقام و مرتبه‌ئی غیر ممازج و مختلط با ماهیات‌نداشته باشد .

لذا هرماهیت موجودی ـعقلاً‌ـ مرکب است از جهت امکان و ظلمت وجهت وجود و نوریت و درخارج یك‌امرتحقق داردکه‌وجودست وچون‌این‌وجودمقیدومحدود ومتنزل‌ازمقام اطلاق‌است‌،دارای‌جهت‌عدمی است‌که از آن بحدّ ماهوی تعبیر نموده‌اند و شدّت و ضعف‌وکمال و نقص و دیگر جهات مربوط بانحاء تشکیك از این‌جا ظاهر میشود و نورغنی و نور فقیر و نور قائم بذات و مجرد و نور مادی ملازم با غسق لازمهٔ اصل حقیقت وجودست . هذا غایة مایمکن ان‌یقال‌فی‌المقام والله یقول الحق و یهدی السبیل .

بحث و تحقیق

عرفا در مقام اقامهٔ برهان بروجوب وجود و اثبات وجوب‌ذاتی برای حقیقت وجود ، مورد نفی و اثبات را اصل طبیعت وجود بماهی هی و نفس ذات وجود بدون اضافه وارتباط با ماهیت یااتحادباماهیات

---

۱ ـ چاپ سنگی قدیم ، الهیات اسفار ص ۱۰ ، ۱۱.

و اعیان ثابته قرار داده‌اند .

بنابراین اصل ، تکثر از ناحیهٔ ظهور در قوابل در ماهیات و افراد از جانب تجلی در صور جواهر و اعراض حاصل میشود، نه از ناحیهٔ اصل طبیعت ، و اضافه بماهیات و قوابل ، اصل حقیقت را متکثر نمی‌نماید ، چه آنکه تکثر از این ناحیه وقبول افراد از این جانب ، بالعرض خواهد بود نه بالذات ، و مخالفان این مشرب وجودرا بالذات متکثر و صاحب افراد میدانند ، و لذا قال المؤلف (ص ۱۱) : «واما باعتبار صیرورته حقیقة عرضیة ، عارضة لکل من الاعیان الجواهر ، اذالعارض لجوهر غیر عارض لآخر...» .

یعنی حقیقت غیر متکثر بالذات در مقام تجلی در جلباب جواهر و اعراض متعدد و متکثر میشود ، و این تعدد عارضی و ناشی از اضافه بماهیاتست که باصل وحدت حقهٔ حقیقیه قادح نمیباشد .

مثلاً «واحد» از ناحیهٔ تکرر و ظهور در درجات و مراتب عددیه منشأ تحصل اعداد غیر متناهیه میشود و در هریک از اعداد دارای خصوصیات متمیز از یکدیگرند و حق در مقام تجلی در مقام واحدیت باعتبار ظهور در مجالی ساری در اشیاء و متکرّر درقوابل و بلحاظ احدیت ذاتیه غیر متکثر بالذات وتکثر عرضی منشأ ظهورافرادوجودیه است که قطع نظر از ظهور در قوابل اصل حقیقت بوحدت صرفهٔ خود باقی میباشد ، لذا اهل‌الله گویند : «التوحید اسقاط الاضافات».

مؤلف از این تقریر نتیجه میگیرد «ص۱۲ فبطل قولهم: الواجب وجود خاص مع القول بان الوجود حقیقة واحدة ، الا ان یقولوا ،

ان لفظ الوجود مقولة بالاشتراك اللفظی علی وجود الواجب والممکن...»

مراد مؤلف از نفی وجود خاص از واجب و منافات بین تحقق حق بوجود خاص و بودن وجود حقیقت واحده، وجود مقید ومتعین بمرتبه‌ئی خاص که مساوق است باوحدت عددیه می‌باشد.

اینکه درکلام عرفا از جمله مؤلف دراین‌جا ورسالهٔ «اساس الوحدانیة» دیده میشودکه حق تعالی وجود خاص نیست، مراد آنها نفی وحدت عددی و جزئی مقیدست‌که بآن فردی از افراد وجود اطلاق نموده‌اند وتصورکرده‌اندکه وجود مفهومی‌کلی صاحب‌افرادست که فردی از آن واجب و ممکنات نیز از افراد این مفهوم‌کلی‌اند.

این اشکال به جماعتی از محققان‌که وجود را حقیقت واحده میدانند و مرتبهٔ غیر متعین بماهیات و حدود و احکام امکانی‌راواجب و آن حقیقت را، فوق مالایتناهی بمالایتناهی شدّة وعدة و مدة، دانسته وگویند این حقیقت متشخص و متعین و متمیز بنفس ذات خویش است و مراتب امکانیه‌که مجازاًبآنهافرد وجوداطلاق‌نموده‌اند، چه آنکه فرد عبارتست ازماهیت‌کلی متشخص بوجود، و حق‌را واحد شخصی و وجود جزئی غیر متعدد و مفهوم واجب را غیر منطبق بر مراتب امکانیه میدانند، وارد نمیآید.

فرق واضح است بین قول بمراتب ودرجات مقول بتشکیك دراصل وجود، و قول به‌آنکه حقیقت وجود واحدست بوحدت اطلاقی سعی و اعتقاد باصالت ماهیات و یا اعتقاد به تباین در مراتب وجودی.

بنابر این مسلك، مفهوم وجود امرعام بدیهی و مشترك معنوی

بین‌کلیهٔ اشیاء و مصداق آن حقیقت جامع واسع ذودرجاتست‌که فرق بین این مراتب بشدّت و ضعف وکمال و نقص است ، مرتبه‌ئی اعلی و غیر متناهی بحسب ذات و صفات و فعل ، مرتبه‌ئی مجرد صرف‌مرتبه‌ئی برزخ بین مجرد ومادی و مرتبه‌ئی مادی صرف است و جمیع مراتب در سلك یك حقیقت واحد قرار دارند و بین مرتبه‌ئی و مرتبهٔ دیگر، عدم تحقق ندارد .

تشکیك بنابرمذهب محققان از حکما تشکیك خاصی و ذاتی است که دارای معنائی دقیق و صعب‌التعقل است ، و در چنین حقیقت تشکیکی ، مفهوم وجود بلحاظ صدق برافراد و مراتب ، باعتباری مشترك معنوی است ، چون معنای وجودکه همان نوریت وطارد عدم و تحقق بنفسه باشد در همه مراتب موجودست و باعتباری مشترك لفظی است‌کما حققناه فی بعض رسائلنا .

اکثر عرفا از جمله مؤلف علامه از تشکیك، تشکیك خاص‌کیفیات عرضیّه فهمیده‌اند و تشکیك در ذاتیات را به تبع متکلمان و برخی از حکما نفی نموده‌اند و خیال‌کرده حرکت جسم در مقام قبول الوان و اشتدادکیفی و خروج از قوه بفعلیت و حرکت ازسپیدی‌ضعیف‌بسوی سفیدی قوی بحسب حرکت درکیف منشأ تحقق مراتب مختلف از سفیدی است‌که جهت اشتراك باجهت امتیاز متحدند ، جهت اشتراك سپیدی و جهت امتیاز نیز عین جهت اشتراك است .

مؤلف چون وحدت مفهومی وجود را عین وحدت خارجی آن میداند و از آنجاکه مفهوم واحد از جهت وحدت از حقایق متباینه

انتزاع نمیشود ، از برای آن‌مصداق واقعی واحدی قائل است که ذاتاً تکثر ندارد و باعتبار اضافهٔ فعلیه و نوریه بماهیات متکثرمیشودوچون ماهیات امور اعتباریه اند وهرگز رائحهٔ وجود را استشمام‌ننموده‌اند، لذا بالعرض متحققند ، این نوع‌کثرت به اصل واحد بودن وجـود و وحدت شخصی آن ضرر نمیزند .

محققان از اهل حکمت یکقسم دیگر ازکثرت در وجود قائلندکه این‌کثرت نیز مؤکّد وحدت است ولی‌مراتب را از وجود نفی‌نمی‌کند، بلکه‌اصل حقیقت خود مراتب سازست، چه آنکه حقیقت‌وجودبالذات مقتضی علیت و معلولیت است، و چون‌کثرت،ناشی از اصل وحدتست، بوحدت برمیگردد و جمیع مراتب وجودیه در سلك اصل‌فارد وحقیقت واحد قرار دارند ، و این‌کثرت را اعتباری نمیدانند ، چه آنکه روی ابن اصل مقرّر در مسفورات آنها ، وحدت حقیقی وکثرت نـاشی از اصل وحدت نیز حقیقی است ولی بین این دو حقیقت فرق بسیارست، چه وحدت و تحقق مرتبهٔ اعلای ازوجودکه بشرط‌لاست نسبت‌به‌تعیّنات امکانیه و قائم بذات ومتصف بضرورت ازلیه است،ووجودات‌امکانی عین تعلّق وارتباط و نفس فقر واحتیـاجندکما حققه صدر الحکمـاء العظام و قرّره محیی طریقته استادنا الاقدام مولانا المولی‌علی‌النوری فی رسائله و تعالیقه.

ملاصدرا در الهیات اسفار و بعضی دیگر از آثار خود در مقـام توجیه طریقهٔ ارباب عرفان اشارات و تصریحاتی دقیق و نکاتی در حد اعلی‌تحقیقی داردکه اغلب مدعیان فن‌حکمت برموز آن‌توجه ننموده‌اند.

حقیر در تعلیقات برمکاتبات سیداحمدطهرانی و حاج‌شیخ محمدحسین اصفهانی برخی از مطالب نفیس لازم را ذکر نموده است‌و در این شرح به نحو اجمال می‌گویم : وجود به نحو اطلاق از صقع ربوبی وهستی اختصاص بحق اول‌دارد وهستی همانطوریکه برماهیان و اعیان ثابته‌وکلیات طبیعیه زائدست ، براصل وجود امکانی نیزکه متحقق بذاته است نه لذاته ، زائدست باآنکه اصالت اختصاص‌بوجود دارد و تحقق ، بالذات خاص وجودست و ماهیات بالعرض و المجاز متحققند ، چه آنکه وجود امکانی را بدون ارتباط بعلت منشأ تحقق آن نتوان تصور نمود ، و حقیقت ذات ممکن عین ربط بحق اوّلست و بالذات نفس ربط و عین تدلی و ظهور حق است و حکم به‌موجودیت بآن بضربٍ من‌التبعیة و متحقق بحسب حقیقت حق استکه نفس تحقق و موجودیت است بدون شرط و قید و حیثیت تعلیلی و تقییدی.

اما مسأله خروج وجود از مقولات جوهریه و عرضیه ، و عدم اتصاف آن بجوهریت و عرضیت ، از امور مسلمه است نزد ارباب تحقیق ، چه آنکه وجود بحسب مفهوم برماهیّات زائد و عارض و بحسب تحقق منشأ ظهور و بروز ماهیات است و از تجلیات متفننهٔ وجود ، ماهیات در علم و ذهن و خارج و عین ، ظاهر میشوند و وجود بذات خود قائم و تحقق آن ذاتی و بنفسه منشأ تحقق اعیان جوهریه و عرضیه است ، و افراد وجود همان ظهورات و تدلیات و تجلیات حقیقت وجودندکه بذات خود متقوم و مقوم و منشأ تقوم و تحقق ماهیات و تجلیات منشأ تحقق ماهیاتست و آنچه‌که مقوم اصل

حقیقت است ، مقوم ظهورات و افــراد منبعث از اصــل حقیقت نیز می‌باشد .

حقیقت وجود باعتبار قبول تجلیات غیبیه و شهــادیه ، مبدأ ظهور أسماء و اعیان در احدیت و واحدیت و متجلی در اعیان درمقام ظهور و تعین خارجی ماهیات و ساری درکلیه مجالی و مظاهرست ، لــذا مبدأ مطلق و قیّوم و از آنجاکه‌کثرات باصل وحدت رجوع می‌نمایند، منتهای ماسواست .

بیان نحوهٔ تحقیق ممکنات و کیفیت تقوم اشیاء بحق‌تعالی‌شأنه

قال المؤلف العلامه (ص ۱۲ س ۹) : « والمقوّم للحقیقة مقوّم لأفرادها ، فظهرت قیومیته و احاطته...وکذلك‌اولیته‌وآخریته...وظهرت ظاهریته... وکذلك باطنیته ».

اقول : حق تعالی بحسب نفس ذات وجود صــرف وهستی محض است‌که از باب صرافت ذات بهیچ حدی از حدود محــدود نمیباشد ، و مطلقا بقیدی از قیود وجودیه و ماهویه مقید نمیباشد و از تقید به اطلاق نیز آزاد ورهاست و چون وجود منبع کلیهٔ کمــالاتست ، بحسب نفس حقیقت، صرف علم و قدرت واراده وسایرکمالات تابعهٔ‌وجودست.

کثرات وجودیه باعتباریه انحاء تجلیات او وباعتباری انحاء تعقلات ذات‌کثیروبی‌صفات آن حقیقت مطلقه‌اند ، و باو قائمند بقیام صدوری نه حلولی ، چون حد ندارد با جمیع اشیاء موجود و در جمیع حقایق ساری است ، چون حقایق وجودیه از حیطهٔ وجود او خارج نمیباشند

و هیچ‌چیز خالی از او نیست ، سرّ این سریان و معیت را باید در احاطهٔ قیومیه وصرافت ذات و صفات او جستجو نمود، چه آنکه‌صرف شئ دومی از سنخ خود نمی‌پذیرد و ماسوی ظهورات و انحاء تجلیات و تفصیل و فرق آن حقیقت بسیطه‌اندکه :

غیرتش غیر درمیان نگذاشت   زین سبب‌اصل جمله اشیاشد

ارباب معرفت فرموده‌اند ، حقایق ممکنات صور ظهور وانکشاف ذات حقند باعتبار تلبّس و تعین و تقید ذات به صفات و شئون‌منبعثهٔ از ذات . این حقایق‌که تعیّنات و خصوصیات و تمیّزات و شئون و اعتبارات مستجن و مخفی در بطون ذات وغیب وجودند از تجلی‌ذاتی ظاهر میشوند کما قال الشیخ الکبیر صدرالدین الرومی القونوی : « الوجود یتجلّی بصفة من الصفات و یتمیزین عن الوجود المتجلی بصفة اخری ، فیصر حقیقة مامن الحقایق الأسمائیة، و صورة تلك الحقیقة فی علم الحق سبحانه هی المسمّاة بالماهیة والعین الثابتة ».

سرّ تحقق‌کثرات نسبیه را باید درکثرت صفات جستجو نمود ، چون حق اگرچه بالذات واحدست ولی بحسب صفات مستجن درغیب ذات قبول تعین و تکثر می‌نماید ، چه آنکه هرصفتی باعتبار ظهور در مقام تعین در مرتبهٔ احدیت و واحدیت از صفت دیگر متمیز میشود و هرصورت و تعین حاصل از تجلیات صفاتی نیز در حضرت علم‌متمیز از دیگری می‌باشد و این صور صفاتیه حقایق ممکنه‌اندکه با اسماء متجلیه متحد و در غیب وجود تمیزی ندارند وهرچه از منبع وجود و اصل وحدت بواسطهٔ تجلی ذاتی اصل وحدت دور شوند ، برتمیز و

تکثر آنها افـزوده میشود . والاعیان الثابتة هی الصـور الاسمائیه المتعیّنة فی الحضرة العلمیة ، و تلك الصور فائضة من الذات الالهیة بالفیض الأقدس بواسطة الحب الذاتی وطلب مفاتیح الغیب التی لایعلمها الاهو » و از ناحیهٔ جلوهٔ دوم و تجلی حق به فیض مقدس از نـاحیهٔ طلب اسمائیه ، اعیان بوجود خارجی و ظهور عینی متلبس میشوند .

بناءاً علی ماحققناه ، علم حق بذات خود درصورت تقیّد بشأنـی از شئون و یا متعین بشئون متعدد از باب تلازم بین علم بعلت باعلم بمعلول ، متعلق آن علم صور ممکنات و حقیقت ماهیاتست که از آنها باعیان ثابته تعبیر نموده‌اند .

بنابراین علم حق بحقایـق باعتباری عین ذات و باعتباری صورت علمیه تعین اسمی از اسماء و قهراً متأخر از ذات است نه بوجه ارتسام کما ذهب الیه الشیخ الرئیس و المعلم الثانی و اتباعهما ، و نه به نحو قیام صدوری مثل قوام اشیاء بحق بلحاظ وجود خارجی ، بل علی‌وجه نذکره فی هذه التعلیقة .

مراد از شئون ذاتیه که عرفا فرموده‌اند : علم حق به‌اشیاء وحقایق امکانیه عین علم او بذات خود و شئون ذاتیه خود است ، معانـی و حقایق اسمائیه وصور اسمائیه است که در مقام احدیت متحد و درمرتبهٔ واحدیت متمیز و مندرج و مستجن در ذاتند و از آنها بحروف عالیات نیز تعبیر نموده‌اند . اندراج این صور و حروف وکلمات عالیات در ذات مثل اندراج صور مفصله عقل تفصیلی در عقل اجمالی خلاق این صور مفصّله است که از آن بخزینهٔ معقولات تعبیر کرده‌اندکه : «العقل

الاجمالی خلاق للصور المفصلة او التفصیلیة » از این اندراج درکلام عرفا به « اندراج اللوازم فی ملزوماتها» تعبیر شده است. لذا محقق[1] جامی‌گوید «مراد باندراج آنها در ذات ، بودن آنهاست بحیثیّتی‌که هنوز از قوت بفعلیت نیامده باشند ، چون اندراج نصفیت و ثلثیت و ربعیت در واحد عددی پیش از آنکه جز واثنین یا ثلاثه یا اربعه واقع شود ».

مراد از قوت‌وفعلیت در این‌جا قوت وفعلیت مصطلح درمتحرکات و جسمانیات نمیباشد ، بل‌که مقصود از قوت بودن ذاتست‌درمرتبه‌ئی از قوت و فعلیت و تمامیت ، که‌بمشاهده ذات و مجرد ظهور ذات للذات ذات درکسوت اسماء و صور اسمائیه متجلی میگردد ، و این صور ، از آنجاکه ذات د رنهایت تمامیت و در مرتبهٔ اعلای ازجامعیت و واجد جمیع‌کمالات وجودیه به نحو صرافت و وحدتست ، منبجس میشوند و پایه و اساس و ریشه‌کثرت را در این‌کثرت‌که بآن‌کثرت نسبی اطلاق نموده‌اند جستجو نمود . نفس ناطقه در مقام نیل بفعلیت تامه در مقام مراوده باصورکلیه در عقل‌کلی وکسب ملکه تامه جهت ادراك‌کلیات ، و در مقام غایت فناء در عقلی و اتحاد باعقل‌فعّال‌بمقام و مرتبه‌ئی از قوت و قدرت و فعلیت میرسدکه در موطن ذات خزینهٔ مدرکات و بحسب غیب ذات جمیع صور فعلیه باذات متحد وذات‌نفس صورکلیه و در مقام تفصیل خلاق صورکلیه میشود .

---

۱ ـ مقدمه اشعة اللمعات چاپ سنگی قدیم ص۸.

بیان حقیقت وجود ممکن و نحوهٔ معیّت حق با اشیاء

باید در این مبحث عمیق که از معضلات مسائل و مباحث عرفانی و فلسفی است ، خوب تأمل نمود و دانست که بین برخی از مباحث مذکور در کتب عرفانی و مشرب برهان تهافت و تناقض به نظر میآید ولی با مراجعه بمطالب متفرقه در آثار عرفانی بخصوص کتب شیخ کبیر صدرالدین رومی و کتب شیخ بارع کامل سعیدالدین فرغانی و شیخ محقق مؤیدالدین و مولانا عبدالرزاق کاشانی و تلمیذاو مؤلف این اثر که ما در صدد نگارش تعالیق برآن برآمده‌ایم می‌توان مطالب عرفانی را بمدد تحقیقات عظیم و بی‌بدیل صدرالصّدور و بدرالبدور خاتم‌المحققین آیةالله‌العظمی والحجة الکبری قائدنا و مفیدنا و مولانا صدرالمتألهین حکیم و مفسر و بارع در معارف الهیه و مئآرب ائمهٔ اثناعشریه روی قواعد برهانی تقریر نمود .

وجود امکانی بتصریح عرفا عبارتست از ظهور وجود حق در عین ثابت هرممکن که هرماهیتی بعد از تحقق شرائط وجودی مجلای ظهور حق واقع میشود و بین عین ثابت ممکن و وجود متجلّی در آن نسبتی خاص که کنه آن مجهول است حاصل میشود و آنچه که منشأ ظهور اعیان می‌گردد و آثار هرعینی برطبق استعدادات لازمهٔ آن عین وجود خاص هر ممکنی است که بآن ظاهر وجود نیز اطلاق میشود و این ظاهر وجودست که بعد از قبول تعین و انصباغ باحکام عین ثابت و اسماء الهیه وجود خارجی وحقیقت عینی هرممکن محسوب میشود وحقیقت وجود درمقام تجلی درهرمرتبه ازمراتب بحسب استعدادات لازمهٔ اعیان،

آثار و احکام خاصی دارد ، و لذا اعیان و استعدادات لازمهٔ اعیان غیر مجعول و وجود مفاض براین اعیان همان وجود منبسط است که نفس فیض و تجلی تدلی حق میباشد .

بناءاً علی ماقررناه ، نزد صوفیه از انضمـام و اقتران و سریان و معیت وجود با اعیان ، نسبتی مجهول الکیفیة که بحسب علم حصولـی و نظری حقیقت آن مجهول است میان حق و اعیان حاصل میآیدکه از لوازم و اقتضاء آن نسبت ، ظهور ماهیت در خارج و ترتب احکـام و آثارست برماهیت .

و نزد این طایفه وجود از عوارض ماهیات نمیباشد و این ماهیت و تعین از عوارض وجود مطلق که از ناحیهٔ تنزل وجود از سماء اطلاق باراضی تقیید عارض وجود میشود که :

« من وتو عارض ذات وجودیم ».

اما اینکه این عارض از چه نوع از عوارض است، عارض تحلیلی و عقلی است ، عارض خارجی است ، باید در آن تـأمل نمود و دقت کرد . برخی از آنان که در حکمت نظری راسخ نبوده‌اند این مطلب را طوری تقریر نموده‌اندکه متحمل اشکالات لاینحّل است، از جمله آنکه عارف نامدار جامی در مقدمه اشعه گوید :

ماهیت عارضِ وجودست و قائم بـوی و وجود معروض و قیّوم وی ، امانه عارضی که به عروض وی مرمعروض را ، صفتی وجودی نو شود ، و بزوال آن صفتی حقیقی زائل گردد ، زیراکه تجدد صفات و زوال آن ، موجب تغیر مُفضی بحدوثست، تعالی‌الله عن ذلك. بلکه

عروض ماهیت مروجود را چون عروض صورتست مرآینه را ؛ زیراکه صورت مرئی درآینه ، بحسب حس عارض آینه می‌نماید ، اما چـون رجوع بعقل‌کنیم میدانیم‌که عارض آینه نیست ، نه بسطح وی قائمست نه در ثخن‌وی حال » خلاصهٔ‌کلام آنکه صور بـرآینه وارد میشوند و آینه منشأ ظهور صور متعدده است‌که از زوال صور ، نسب حاصل از این ظهورات متغیر و متبدّل میشود نه آنکـه در آینه تغیر و تبدل واقعی حاصل شود ، چه آنکه قیام این صور به مرآت قیام عـارض بمعروض نیست‌که تجدد عوارض منشأ تغیر در معروض شود .

آنچه راکه نقل‌کردیم محقق جامی مقدمه قرارداده است برای بیان معیت حق‌تعالی با حقایق خارجیه وگفته است : « و از این جـامعلوم میشودکه معیّت حق با اشیاء و قیومیت و قیوموت وی مـراشیاء را نه چون معیت جوهرست به جوهر، یا عرض بعرض، یاجوهر بعرض، یا عرض بجوهر ، بل‌که نه چون معیت وجـودست بموجود ، بـل‌که معیت وجودست بماهیت من حیث هی هی‌که بآن معیت ماهیت موجود میگردد ، و دوام وجود و بقای وی بدوام آن معیّت است با وی من حیث هی لامن حیث الوجود . پس علت دوام وبقای ماهیت این‌معیت است ، و ورای این معیت ، حق را سبحانه معیّت دیگر نیست بحسب ذات با اشیاء ».

و اعلم ان فیما ذکره هذا العارف مواضع انظار لابأس بذکرها و تقریر ماهو الحق فی‌المقام .

ماهیات چون امور اعتباریه و بحسب نفس ذات از تحقق واقعی

ابا دارند ، بالذات موجود نمیشوند وموجودیت وتحقق‌درسنخ ماهیات بالعرض و المجازست نه بحسب حقیقت .

بنابراین معیت وجودباماهیت، معیت خارجی و فرق بین ایـن دو بحسب تحلیل عقلی است نه باعتبار واقع و نفس الأمر . بعبارت دیگر ماهیات امور عدمیه و از حدود ونفاد وجودات وملازم بامراتب‌متنزلهٔ حقیقت وجودند نه با اصل حقیقت وجود و علیت و معلولیت و تشأن و ظهور و نوریت شأن وجود و از ماهیات بالذات امور مذکوره بـا نقائض آنها مسلوبست بسلب بسیط تحصیلی وباید از معیت وجـود و ماهیت تلازم عقلی و اتحاد خارجی را قصد نمود ؟ اتحاد وجود با عدم ملازم آن‌که همان حد وجود باشد .

بناءاً علی ماذکرناه ، وجود در مقام منشأ بـودن نسبت بـآثار و احکام خود متکی بماهیت نیست و آثار مرتبهٔ ماهیات در واقع آثار وجودست ولی از باب اتمّ انحاء اتحاد ، اتحاد امر متحصّل با شئ غیر متحصل بین این دو ، آثار هریك از آنها بدیگری سرایت می‌نماید .

بنابراین معیت و اتحاد بحسب حقیقت و رقیقت بین وجود حق و وجود منبسط و فیض اقدس بالذات و بین نفس وجودات خاصه‌بالتبع است ولی نه بالمجاز ، چون وجود مقید و اثر وجود مطلـق از جهتی عین مطلق و از جهتی غیر مطلق و فرق به تعین و عدم تعیّن است .

معیت حق با ممکنات معیت وجودی و حقایق وجودی‌که از باب مسامحه بآنها بافراد وجود تعبیر نموده‌اند از جهت اطلاق فعل‌سریانی حق در هیاکل ممکنات و از جهتی آثار وجود مطلقند .

از احاطهٔ اصل فیض وجودی منبعث از وجود حق باحاطهٔ سریانی تعبیرکرده‌اند و این فیض چون عین تدلّی و ظهور و تجلی حق ونفس ربط و عین فقر و صرف ارتباط بوجود مطلـق است ، مطلقاً استقلال ندارد وعدم استقلال در نهاد ذات و نحوهٔ تحقق آنست،لذابمقوم‌خود که وجود حق باشد متقوم است و از این احاطه وتقوم به‌قرب‌وَ‌ریدی و تولیه تعبیر نموده‌که و « فی انفسکم افلاتبصرون » .

و این مسلمست‌که نفس ماهیت من حیث هی هی اعتباری صرفست و تحقق خارجی ندارد فضلاً عن ان یکون متقوماً بالحق ، و یا آنکه باوجود حق دارای معیّت باشد ، مگر آنکه بگـوئیم معیت مـاهیت باوجود نوری و ظهوری منبعث از حق به تبع همین وجود منشأ ظهور ماهیت است و این ماهیت باوجود در جمیع انحاء و درجات و نشئآت و مشاهدی وجودی متحد می‌باشد .

برخی از متأخران از ارباب عرفان حقیقت ممکن را مـاهیّت آن دانسته‌اند و وجود را مقارن و منضم بآن فرض‌کرده‌اند و خود را در مخمصهٔ اصالت ماهیت قرارداده‌اند و بخیال خود حق را وجود صرف و خلق را ماهیت محض فرض‌کرده‌اند و در نحوهٔ ارتباط بین این دو بحیرت دوچار گـردیـده و چون قبل از سلوك عرفانـی روش‌کلامی داشته اند ، چاره‌ئی نداشته‌اندکه از اینکه بگویند ارتباط و اقتران وجود با ماهیت من حیث هی هی است و در ضمن بین عوارض ماهیت و عوارض وجود نیز خلط‌کرده‌اند .

و در مقام مکاشفه ازبـاب غلبهٔ وحدت بطور مطلق وجـود را از

ماسوی‌الله نفی نموده‌اند و از ممکن الوجود ، عین ثابت و ماهیت من حیث هی‌هی فهمیده‌اند ، غافل از آنکه ماهیت هرگز در عین ظاهر نمیشود و در مقام تعقل یك‌نحو ظهوری که آن نیز یك نحو وجودی است برای ماهیت متصورست آنهم بحمل اولی و مقایسه مفهوم وجود با مفهوم از ماهیت .

ماهیت من حیث هی‌هی فقط در مقام تعقل و تعمّل شدید ذهن معروض وجود است ، در حالتی همان ماهیت بوجود ظاهر است و احول آنرا امری ماوراء وجود متقرر در قوهٔ ادراکی می‌پندارد . لذا محققان از مشایخ عرفان گویند « المهیات وجودات خاصة علمیة » البته بحمل شایع و باعتبار وجود واقعی و تحقق خارجی ، ماهیات وجودات خاصه‌اند .

از آنجاکه مقام غیب وجود ، مبرّا ازکلیهٔ‌کثرات‌اسمائی و صفاتی است هرگز دارای ماهیت و حدّ وجودی نمیباشد و از تجلی و تنزل که همان ایجاد و خلاقیت و فاعلیت حق‌تعالی است ، ماهیات منبعث میشوندکه در حق آن‌گفته‌اند «موجودة فی العلم ومعدومةفی‌العین».

چون قطع نظر از حقیقت وجود وتجلیات آن، ماهیات بالعرض نیز متحقق نمیشوند علیت و تجلی و اشراق در سنخ وجود متصور است و با قطع‌نظر از وجود ، ماهیتی متصور نمیباشد و ماهیت در وجودات ظاهر میشود ، چه آنکه وجود منبسط با آنکه از مقام غیب ذات‌تنزل دارد ، از ماهیت معرّاست و نفس وجودات‌خاصه نیزکه از آنها به اثر تعبیرکرده‌اند ، بالذات نه جوهرست و نه عرض و بالعرض با جوهر،

جوهر ، و باعرض،عرض و باعتبار حقیقت از سنخ اصـل حقیقت و کلیهٔ‌کمالات خاص اصل حقیقت در وجودات خاصه تحقق دارند ولی باندازهٔ هروجود .

لذا در حقیقت محمدیه باعتبار وجود رفیع وسیع الدرجات خاص آن حقیقت‌کلیه،کلیه صفات‌کمالیه موجودست غیر از وجوب ذاتـی و کذلك علم و قدرت و ارادهٔ خاص مقام واجب الوجود بی‌نیاز از غیر.

اما معیت حقیقت باهروجود امکانی ازجهت‌قـُرب ِو َریدی وتولیه تحقق دارد و هروجود امکانی از آن جهت‌که عین فقر و نفس ربط و صرف‌فنا، نسبت بوجود قیومی است عبارتست ازتقوم ذات‌وجودخاص هرممکن بذات‌کروبی جهات حق و عدم استقلال و تقوم وجود ممکن بواجب ، نحوهٔ وجود آنستکه در هیچ مرتبه و ملاحظه خالی ازوجود صرف‌مبدأتقوم‌خود نمیباشد و همین وجود مقید باعتباری نفس‌سریان فیض است‌که متحد باوجود منبسط و نفس رحمانی ساری در ذراری وجود است .

و مما حققناه ظهر مایرد علی ظاهرکلام صاحب الاشعة عبدالرحمن الجامی ، حیث قال :

« اگرکسی‌گوید : که موجودات به فیض حق موجودند نه بذات وی چنانکه در سخنان بعضی از مشایخ‌واقعست، پس ملابسهٔ حق بـا اشیاء خسیسه لازم نیاید .

جواب‌گوئیم‌که خالی از آن نیست‌که این فیض موجـودی است حقیقی یا امری اعتباری . برتقدیر اول موجود بذاته تواند بود ، و

الا واجب باشد ، پس موجود بفیض دیگر باشد ومتسلسل گرددتامنتهی بذات واجب شود و ـحینئذـ اعتراف بمدّعای ماالازم آیدکه در موجودات باین اعتبار تفاوت نیست ، ماتری فی‌خلق الرحمن‌من‌تفاوت. و برتقدیر ثانی‌که امری اعتباری عدمی باشد ، انضمام و اجتماع وی با امری دیگر اعتباری عدمی‌که ماهیتّنست ، بی‌قیام هردو ، یا یکی بامری ، وجود حقیقی معقول نیست . و تحقیق آنستکه ، فیض همان ذات مفیض است ، اما باعتبار نسب عموم و انبساط برحقایق ممکنات، و این نسبت ـنسبـ از امور اعتباریست . پس ذات مأخوذ باین نسبت از امور اعتباری باشد ، و فی نفسها از امور حقیقی و الله تعالی اعلم» هذا ما افاده المحقق‌الجامی فی مقدمة الأشعة،وفیما ذکره مواضع‌انظار عقلاً وکشفاً و نذکرها علی سبیل الاختصار ، وقد حققناهـذه المسألة فی تعالیقنا علی النصوص المنسوبة الی الشیخ الکبیر «رضی‌الله‌عنه» .

نزد مشایخ فن از عرفا و متألهان از حکما ، ذات کثّر و بی‌صفات حق در مرتبهٔ معرّا از تعیّنات امکانی ، درکمال عز خود مستغرق و باهیچ موجودی ارتباط‌ندارد، چون درآن مرتبه غیری‌متصورنمیباشد، ازکثرت اسمی و صفتی نیز خبری نیست تاچه رسد بکثرت خلقی .

بنابراین وجود تا از مقام اطلاق و غیب بوساطة المفاتیح الغیب التی لایعلمها الا هو ، تنزل ننمایدمتجلی در خلق نگردد. ونیزمحققان از عرفا و صدرالحکما[1] مبرهن ساخته‌اندکه اول صادر از حق در مقام

۱ـ مرحوم آخوند ملاعبدالله در انوارجلیه و لمعات الهیه و آقاعلی مدرس فرزند وی در اثر نفیس خود.

تجلی فعلی وجود منبسط است و عقل اول اولین قابل از قوابل امکانیه است .

وجود منبسط از جهت اطلاق ساری در قوابل امکانیه و اعیان ثابته است و چون فیض مقدس نفس اضافهٔ اشراقی حق است و اضافهٔ حق بحقائق وجودیه اضافهٔ وجودی و خارجی است نه اضافهٔ مقولی ماهوی، بحسب نفس ذات متقوم است به تقوم وجودی و خود نیز ساری است در مظاهر بسریان وجودی و خارجی و چون از جهت اطلاق با حق معیت دارد و ملاك معیّت تقوم آن بوجود مطلق عاری از اطلاق است، اتحاد آن باوجود مطلق ، اتحاد حقیقت بارقیقت است و حق اول نیز از جهت اطلاق و ظهور فعلی عین اشیاست نه از لحاظ مقام ذات و مرتبهٔ غناء ذاتی .

بنابراصالت وجود ، منبسط و وجودات خاصه که از جهت اطلاق غیر مقید بماهیت و از لحاظ سریان در اعیان عین وجودات مقیده است، موجود است بذاته نه لذاته ، برخلاف ماهیات که بذات خود تحقق ندارند و از ناحیهٔ وجود و تحیّث به حیثیّت تقییدیه موجودند ، لذا بالعرض تحقق دارند .

بنابراین فیض ساری در اشیاء موجودیست حقیقی و منشأ ظهور و انبعاث ماهیات و نیز موجود است « بذاته » و نفس ظهور و تجلّی و فیض حق اول است .

بهمین جهت است که وجود حق بدون تجافی از مقام ذات و مرتبهٔ غناء ذاتی و بی نیازی از عالمیان ، در حقایق متجلی فعلی او همان وجود

منبسط است .

لذا به تعبیر روشن‌تر، حق به تمام جهات ذات ومقام‌کبریائی‌خود، داخل دراشیاء نمیباشد و به تمام جهات خدائی خود ، خارج از اشیا نمیباشد ، بحسب تجلی فعلی عین اشیاست ، چون اشیاء نفس تدلّی و ظهور حقند و ازاین جهت متقوم بحقند ، تقوم مقید بمطلق ، و قوام فیض بمفیض که‌اتم است از تقوم ماهیت باجزاء ذاتی خود .

محقق جامی از باب انس بکلمات متکلمان و متکلفان بین ضرورت ازلیه وتحقق حقیقت هستی‌محض‌لذاته و وجود امکانی‌موجود«بذاته» یعنی متحقق بدون ضم ضمیمه است .

اشنع از تمام آنچه‌که در این باب‌گفته شده است ، کلام اوست در ارتباط حق با اعیان و ماهیات و تصریح باینکه انضمام حق‌بماهیات من حیث هی‌هی ملاك تحقق ماهیاتست و در این‌جا متأثرشده است از قائلان باصالت ماهیت‌که گفته‌اند ، ماهیت من حیث هی‌هی باعتبار حیثیّت مکتسبهٔ ازجاعل حق مصداق مفهوم موجود واقع میشوند و از آنها طرد عدم میگردد ، و ایشان چون خواسته است بمشرب عرفان سخن‌گوید فرموده است آن ضمیمه‌وجود حق است‌که هم‌ساری در أشیاء وهم ملاك تقوم اشیاء باو وهم میزان و معیت او با اشیاء است.

بنابرآنچه‌که ذکرشد وجود حق باعتبار اطلاق ذاتی و مقام غناء فطری بهیچ امری منضم نمیشود و باعتبار تجلی و سریان و افاضت و ایجاد و تنزل از مقام غیب بدون تجافی از مرتبهٔ وجوب و ضرورت ازلی ، بوجه اطلاق و سریان ، منشأ بروز ماهیاتست یعنی از ناحیهٔ

تنزلات متعدده ذاتی وجود ، حدود و نفاد ، عارض وجـود میشود ، نه آنکه فیض ساری منضم بماهیت شود در حالی‌که ماهیت‌هرگز تحقق خارجی ندارد .

بناءاً علی ماحققناه ، فیض حق امری است حقیقی بعین حقیت حق و بلحاظ مقایسهٔ آن باماهیت موجودی است ـ بـذاته ـ ، یعنی بـدون جهت تقییدی و انضمام امر مکثّر موضوع باصطلاح ارباب تحقیق ، تحقق دارد ، و لذا تحقق آن سبب تسلسل نمیشود ، چون متقوم‌بجهت و حیثیت تعلیلی بحق است .

از اینجاست‌که ارباب تحقیق‌کلیهٔ وجودات امکانی را از جهت وجود ، بسیط و غیر مرکب میدانند و از این‌جاست‌که هروجودی ، اگرچه در درجهٔ ادنی و در صف نعال وجود قرارگرفته باشد ، مجمع کلیهٔ‌کمالات وجودیه است از علم و قدرت واراده .

فیض نشایدکه نفس ذات مفیض باشد ، وگرنه باید مفیض مقام و مرتبه‌ئی مقدم برفیض نداشته باشد و درنتیجه ، مقام و مرتبه‌ئی خارج از حقایق امکانیه راکه ازآن بمقام غناء ذاتی تعبیر نموده‌اند فاقدباشد.

ظاهر کلام جامی آنستکه ماهیات متنور به‌نور وجوددارای‌مرتبه‌ئی از تحققند آنهم بحسب وجود خارجی و حق متجلی در این‌ماهیات‌باین ماهیات منضم میشود ، انضمام امر موجود بتمام هویت صرف الوجود و آبی از قبول حدود و از این انضمام نسبتی حاصل میشود از قبیل نسب اضافیه اعتباریه مقولیه ملازم با تکثّر طرفین نسبت .

در حالتی‌که حق مطلق صرف الـوجود دارای جهات و اضافـات

مختلف نمیباشد و فقط بیك اضافهٔ اشراقیه‌که خو دطـرف سازست ، منشأ ظهورکثرات وجودیه اولاً وکثرات سرابیه ماهویه در مرتبهٔ ثانی میگردد، لذا نه فیض اعتباریست ، نه وجودات خاصهٔ مقیده و نه مبدأ فیض یعنی حق‌مطلق مفیض اصل وجود و نـه در دارِ وجود مجـاز متصورست لذا اکابراهل فن مانند قونوی و ابن فناری و دیگر اعاظم از ارباب معرفت فرموده‌اند ، لامجاز فی‌الوجود ، اعیان قطع نظر از تجلیات حق امور عدمی و اعتباری‌اند و با ملاحظه تجلی حق ، حقایق وجودیه امور واقعی اند . واگرکسی از ارباب عرفان بگویـد ، غیر هستی محض ، امور اعتباری است یا مراد او ماهیاتست‌که بآن ماسوی الله اطلاق‌کرده‌اند و یا آنکه نفس وجود هر ممکنی از آنجاکه حقیقت وجود نیست و عین ربط و نفس فقر و ارتباط بحق است، ملاحظهٔ بدون مقوم و مؤسّس آن امکان ندارد و اطلاق وجود برآن بدون لحاظ تقوم آن بحق‌که از آن به حیثیت تعلیـلی تعبیر نموده‌اند ، ممکـن نیست و در این مقام است‌که محقق به سرّ توحید وجودی و فعلـی پی می‌برد . بلی ممکن است سالك ناقص در مقـام فناء در توحید ، قبل از نیل بمقام صحو بعد از محواز غیر حق نفی وجودنمایدوکثرات حاصل از تجلی حـق را از باب عدم‌کمـال خاص سالکـان کـامل ، اعتباری صرف بداند .

نقل و تأیید

قال بعض الاکابر من ارباب المعرفة « ادام‌الله برکاته علـی رؤس

الموحدين[1]» : اعلم يا حبيبى و فقك‌الله لمعرفة اسمائه و صفاته وجعلك من‌المتدبرين فى اسرار آياته ، ان الاسماء الالهية و الصفات العليا الربوبية حجب نورية للذات الأحدية المستهلكة فيها جميع التعيّنات الاسمائية المستجنّة فى حضرتها كل التجليات الصفاتية ، فان غيب الهوية و الذات‌الأحدية لايظهر لأحدفى حجاب التعين الإسمى ولايتجلى فى عالم الافى‌نقاب التجلى الصفتى ، ولااسم ولارسم‌له بحسب هذه المرتبة ، فانه لاتعين ولاحدّ لحقيقة المقدسة ؛ و الاسم و الرسم حدّ و تعين ، فلااسم‌له ولارسم لابحسب المفهوم و المهيّة ، ولابحسب و الهوية ، لاعلماً ولاعيناً ، و ليس ورائه شئ حتى يكون اسمه ورسمه ـ سبحان من تنزّه عن التحديد الاسمى ، و تقدس عن‌التعين‌الرسمى ـ و العالم خيال فى خيال ـ و ذاته المقدسة حقيقة قائمة بنفسها ، ولا تنكشف الحقيقة بالخيال ، كماهو قول الأحرار . فالمفاهيم الاسمائية كلها و الحقايق الغيبية بمراتبها تكشفان عن‌مقام ظهوره و تجليه واطلاقه و انبساطه ، والوجود المنبسط و مفهومه العام يكشفان عن مقام‌اطلاقه، و لذا قال الشيخ القونوى فى‌مفتاح الغيب والشهود: فللوجوداعتباران، احد هما نفس‌كونه وجوداً فحسب ، و هو الحق و انه من هذا الوجه لاكثرة فيه و لاتركيب ولاصفة ولانعت ولارسم ولاحكم ، بل‌وجود بحت ، وقولنا ، انه موجود ـوجودـ للتفهيم ، لاانذلك اسم حقيقى

---

١ ـ وحيد عصرنا وفريد دهرنا، سيدالاساطين‌المترقى‌بدرجات‌الحق و اليقين الحاج‌آقاروح‌الله‌الخمينى ، فى شرحه على الدعاء المتعلق بالأسحار فى شرح قوله عليه‌السلام: اللهم انى‌اسئلك باسمائك الخ.

له ، بل اسمه عین صفته...»

مقصود آنکه وجود در مقام احدیت ذاتیه ، از باب آنکه مفاهیم اسمیه و رسمیه حکایت از حقایق خارجیه می‌نمایند ، و موضوع له اسماء و رسوم کاشف از مسمیّات می‌باشند ، اسم و رسم قبول نمی‌نماید ، چه آنکه مفاهیم محدود و مقام ذات غیر محدود و غیرقابل اکتناه و ادراك است و وجود منبسط و مفهوم عام هستی حکایت از اطلاق وعدم تقید آن بحد و قید می‌نمایند ولی هرگز کاشف از ذات نیستند ، اگرچه وجود منبسط نیز از آنجاکه از مقام ذات تنزل دارد و عدم استقلال و تقوم بحقیقت وجود نحوهٔ حقیقت آنست از ترکیب معرّا نمیباشد ودارای ترکیب مزجی است اگرچه ماهیت نداردوترکیب از وجود ماهیت اختصاص بموجودات مقید و خاص داردکه نسبت بوجود منبسط متصف بوحدت عددیه‌انه ، نه وحدت اطلاقیه.

قال المؤلف ـ رحمه‌الله تعالی ـ ص ۱۳ ـ : « ظهر اولاً بصور الأعیان الثابتة و استعداداتها فی باطنه و حضرة علمه الذاتی بالفیض الأقدس و التجلی الأول بحسب الحبّ الذاتی الذی قال عنه ـ کنت کنزاً مخفیاً... ـ ثم اظهرها بحسب مراتبه الذاتیة بالفیض المقدس فی الخارج و دبّرها بحکمته علی ما اقتضته الاستعدادات الأزلیة، کما قال تعالی : یدبرالأمر من السماء الی الأرض، ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة مما تعدون...».

اقول : ظهور یا تجلی بصور اعیان و استعدادات و لوازم اعیان ،

ملازم است با تجلی حق درکسوت اسماء وصفات،چون اسم عبارتست از ذات با اعتبار صفتی از صفات الهیه ، و این همان تجلی حق‌درصور اسماء خودست .

قال‌بعض الاعاظم روحیفداه فی شرحه علی‌الدعاء المتعلق‌بالاسحار: « فاعلم ان‌الاسم عبارة عن الذات مع صفة معینة من صفاته و تجل من تجلیاته ، فان الرحمان ذات متجلیة بالرحمة المنبسطة والرحیم ذات متجلیة بالتجلی الرحمة التی هی بسط‌الکمال... و هذا اول تکثر وقع فی دارالوجود...».

حقیقت ذات باعتبار ظهور در صفات‌کلیه و جزئیه و تشأن بصور کمالیه و تجلی در صور اسماء الهیه ، متعین است به تعین جامع‌کلی و چه آنکه ذات بیهمال او از ازل الآزال بذات خود عالم بود و از آنجاکه علم بذات در بردارد علم بکلیه تعینات وجودیه را اعم از اسماء الهیه و حقایق امکانیه‌که همان اعیان ثابته وصور اسمائیه باشند. از علم ذات بذات‌که از آن به «تجلی حق بذاته» تعبیر نموده‌اند تعین اول واز تعینات غیر متناهیهٔ لازم این‌تجلی ذاتی‌که منشأکثرات اسمائیه و صفاتیه و ظهور اعیان ثابته و تعین‌کلی جامع تعینات غیر متناهیه‌است به تعین ثانی تعبیر شده‌است انکشاف‌تفصیلی حقایق وجودیه درحضرت علمیه به عین علم حق بذات خویش ، همان علم حق است بکلیه حقایق وجودیه وکثرات حقیقیه وکثرات نسبیهٔ‌اعتباریه .

أولین تکثر حاصل در وجود ، تکثر حاصل از تجلی و ظهور ذات للذاتست و این تکثر همان حضور وظهور ذات للذات و حضور وظهور

کلیه تعیّنات بعین حضور ذات للذات میباشدکه ارباب تحقیق از آن به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تعبیر نموده‌انــد . درتعین ثانی کأنه اسماء الهیه وصور اسمائیه یعنی ثابته مشهود حقند به نحو تفصیل کــه ناشی ازاقدس است باآن اجمال که‌تعین اول باشدبوجودی واحدمبرّا و معرّا از ترکیب موجودند .

سرّمطلب در این مقام از این جامعلوم میشودکــه بنابراین‌مسلك، حقیقت وجود در مقام تجلی و تنزل بین اجمال وتفصیل قرارداد. مقام احدیت ، مرتبهٔ جمعی و اجمالی مقام واحدیت ، و مقام واحــدیت ، مقام جمع و اجمال عالم خلق‌و موطن و مرتبهٔ اعیان ثابته وعالم‌خارجی و مراتب‌کونیه ، مقام تفصیل مرتبه واحدیت است . در سلسلهٔ طولیه عقل اول مقام جمعی و قرآنی عقل ثانی و عقل ثانی تفصیل و مقام فرق عقل اول است .

کلیهٔ مظاهر و جودیه‌از عقل اول تا عالم ماده و عنصر ، مظاهــر اسماء غیر متناهیه حقند ، حق در هر مظهری‌که ظهورکند ، معبودبحق و شایستهٔ بندگی است ، نه‌آنکه هرمظهری اله و معبودست .

قال المؤلف العلامه:« الفصل الثانی[1] فی مراتب التنزّلات‌الوجودیه و الحضرات الخمس الالهیة » اقول : بین ارباب تحقیق از حکمــا و عرفا اختلافست‌که آیا صادر نخست و اولین وجود متنزل از مقام غیب و نور ظاهر در مراتب خلقیه ، عقل اولست یا وجود منبسط. هــردو طایفه در این امر اتفاق دارندکه حق تعالی وجود صرف مبرّا ازکلــیه

---

۱ ــ صفحه ۱۵ ، ۱٦ .

انواع و اقسام ترکیب است و نیز در این مسأله اتفاق دارندکه از واحد صرف مبرا از ترکیب و منزه از جهات مختلف غیر واحد صادر نمیشود . عرفاصادر اول را فیض ساری در مظاهر و رحمت واسعهٔ عامهٔ الهیه و حکما آنرا عقل اول مرکب از وجود ماهیت دانسته‌اند .

وجودمنبسط ماهیت ندارد ، اگرچه از مقام و مرتبهٔ اصل حقیقت وجود چون تنزّل دارد درعین اطلاق از قید عدمی مبرا نمیباشد و دارای ترکیب مزجی است[1].

نزد عرفا ، عقل اول ، نخستین قابلی استکه از این نور ساری در مظاهر ، بوجود خارجی متحقق شده‌است، واین فیض ازمجلاومشکوة عقل اول به عقل ثانی و از عقل ثانی بعقل سوم و هکذا از جمیع مظاهر واقع در سلسلهٔ طولیه عبور نموده تا بآخرین مرتبهٔ نازلهٔوجود رسیده است و در قوس صعود نیز همین فیض واحد از نطفهٔ مستقردر ارحام طبایع شروع بسیر تکاملی نموده و بمقام فناء فی‌الله سیر خودرا ختم می‌نماید . خلاصهٔکلام ولبّ لباب مرام آنکه وجودی واحد در نزول وصعود وجود جمیع مظاهر در سلك یك حقیقت سعی اطلاقی قرار داده است.

یك نقطه دان حقیقتِ ماکان و مایکون
این نقطه‌گه صعود نماید گهی نزول

کلیه ارباب تحقیق در این‌بحث اتفاق دارندکه فیض‌وجوددرمراتب

---

۱ ـ آخوند ملاعبدالله زنوزی در لمعات و انوار جلیه و آقاعلی‌زنوزی در بدایع‌برهان قویم الارکان برحقانیت مذهب عرفا اقامه فرموده‌اند .

نزول ، از عالی شروع می‌نماید و به‌دانی میرسد تا آنکه بمرتبه‌ئی از تنزل برسدکه حقیقت آن جز قوهٔ صرف و هیولای محض نباشد .

عقل اول راند بر عقل‌دوم ماهی از سر گَنده‌گردد ،نی زدم

صورت عقلیه‌که عرفا از آن به روح تعبیر می‌نمایند از ماده و مقدار جسمانی تجرّد دارد ، ولی دارای ماهیت و عین ثابت‌کلی است که بوجود ساری در مظاهر حدّ ماهوی میدهد ، نفوس‌کلیه‌که‌ازجهت تروحن و تجرد شبیه عقل و از جهت‌خیال شبیه برزخ و از لحاظ تعلق بجسم ، از سنخ نفوس انسانیهٔ متعلق بابدانند ، متشعب از صورت عقلیه‌اند .

بناءآعلی ماحققناه عالم منقسم میشود به عالم عقول و برازخ و نفوس و عالم مادهٔ مشتمل برنفوس بشریه و حیوانیه و عالم نباتات‌و معادن و بسائط عنصریه‌که عالم غیب و شهادت وعالم برزخ بین غیب و شهادت ، نیز بآن اطلاق‌کرده‌اند .

باعتباری عالم اعیان ثابته و ماهیات امکانیه ، غیب مطلق و عالم عقول (جبروت) وعالم ملکوت، یعنی عالم‌نفوس‌کلیه وحقایق برزخیه، غیب مضاف و عالم ماده و ملك عالم شهادت مطلق است .

عرفا اگرچه عالم را بحسب جزئیات غیر متناهی میدانند ، ولی اصول عوالم‌کلیه و حضرات الهیه را در پنج ـ٥ـ حضرت ـ محصور واز آن به حضرات خمس تعبیر نموده‌اند وبرچهار حضرتی‌که مذکور شد، عالم انسان‌کامل را نیز افزوده‌اند .

مرتبهٔ انسان‌کامل عبارتست از جمع جمیع مراتب ودرجات بانضمام

تحصیل مقام جمعی احدی و مظهریت تجلی ذاتی و فناء دراحدیت و بقاء بحق بوجود حقانی و نیل باعلی مراتب تمکین .

نقل و تحقیق

قال الشیخ العظیم فی النفحات : « ان الحق سبحانه اطلعنی فی مشهد شریف عالی المنارشاسع المنزل والمزار علی حقیقة العلم ومراتبه التفصیلیة و احکامه الجلیة و الخفیة... و انحصار مراتبه الأصلیة فی الحضرات الخمس الالهیة الکلیة و هی الغیب المشتمل علی الاسماء و الصفات و الاعیان الممکنة و المعانی المجردة و التجلیات ، و فی مقابلتها حضرة الشهادة و الحس و الظهور و الاعلان ، و بینهما حضرة الوسط الجامع بین الطرفین و یختص بالانسان و بین الغیب . وهذا الوسط حضرة الأرواح العلی و الروح الاعظم و ماسطره بالامرالعلی من کونه مسمی بالقلم الاعلم . وبین الشهادة والوسط ایضاً مرتبة عالم المثال المقید و مستوی المصحف الالهیة و الکتب المتفرعه عن الکتاب الربانی المختص بسماء الدنیا » شیخ مرتبهٔ واحدیت را ازآنجهت که مشتمل است براعیان ثابته امکانیه و اسماءکلیه و جزئیه و از آن بمقام و موطن و مشهد علم تفصیلی حق بحقایق خلقیه تعبیر نموده‌اند ، غیب مطلق ، و عالم مواد و اجسام و موالید را شهادت مطلق و بین این دو موطن از مواطن وجودیه را منحصر در عالم مثال مطلق، مثال منفصل و عالم عقول و ارواح و نفوس کلیه الهیه میداند .

انسان‌کامل اگرچه باعتبار تنزلات حاصلهٔ از تجلیات ، در مرتبهٔ

نازلهٔ از وجود قرارگرفته ، ولی باعتبار سیر صعودی و عروج ترکیبی و نیل بمقام تجلی ذاتی و مقام اوادنی مشتمل است بـرکلیه حضرات بانضمام شأنی جامعتر وکاملتر ، و بلحاظ احاطهٔ آن برعالم اعیان جمیع حضرات از اجزاء و ابعاض وجودکلی‌کامل انسان محسوب میشوند و لذا از انسان به عالم اکبر تعبیر نموده‌اند.

باعتباری هرموجودی بموجب احکـام حضرات خمس ، دارای پنج مرتبه و مشتمل برپنج حضرتست :

هرموجود دارای عین ثابت و حقیقت و ماهیّتی است در علم حق که مطلقا قبول تغیروتبدّل نمی‌نماید و ازلاً وابداً صـورت علم حـق باعتباری و صورت معلومیت او بذات خود میباشد. ایضاً هرموجودی دارای مقام روحانیت و واجد مرتبه‌ئی از تروحن و تجرّدست‌کـه در پاره‌ئی از اشیاء این تجرد وتروحن ظاهر و احکام آن بـارز و دارای سلطنت و حکم است ماننداملائکه،که‌تجردتام‌دارند و یا آنکه ازماده معرّا باشند ، مانند ارواح و حقایق برزخیه حاکم برمادیات و طبایع و حیوان و انسان‌که جهت تجردشان ظاهر و حاکم است .

در نباتات و معادن و صور عنصریه جهت تجرد مخفی و سلطنت و حکم آن مستورست ، چه آنکه هرموجودی دارای‌کلمهٔ وباطنی‌است که حافظ ظاهر و نوعیت آن وجهت بقاء و وحدت آن میباشد . هرشئ از جهت طبیعت و صورت و ظاهر نیز دارای مرتبه و مقام و حضراتی است‌که باطن آن ملکوت ادنی و باطن باطن آن ملکوت اعلی و باطن آن نیز عالم غیب و حضرت علـم و ارتسام است و خـود نیز مشتمل

براحکام وآثار این حضرات ، چه‌آنکه هرموجود طبیعی بعد از تنزل از مقام غیب در جمیع مظاهر سیر نموده تا بصورت موجود طبیعی و مادی ، مستقر در عالم طبع شده است .

و مما واضحناه ظهر مراد الشیخ الکبیر حیث قال فی النفحات : « و ثمة اعتبار آخر و هو اعتبار الشئ من حیث التجلی الوجودی الساری فی المراتب الثلاث المذکورة ، ثم الوصف والحکم الجامع بین هذه الأربعة المتوقف معرفته علی تعقل الهیئة المعنویة المتحصلة من اجتماع الاربعة و هوالحکم الاخیر الکمالی والنفسی الرحمانی».

بحث و تحقیق

از آنجاکه دربین حقایق عنصریه و انواع مستقر در رحم طبیعت، صورت عنصری انسان باعتبار آخرین تنزل وجود و استقرار در رحم مادر ، قابلیّت و استعداد تکامل و سیر تدریجی جهت رجوع ببدایات وجود را واجدست ، و از جهت استعداد لازم غیر معلّل و ذاتی عین ثابت غیر مجعول‌به نحو اعتدال مبرّا از انحراف مظهر جمعیّت احکام حقائق مذکوره و جامع‌کلیه حضرات به تفصیل وجودی است ، اهل عرفان انسان‌کامل را یکی از حضرات خمس دانسته‌اند ، وگرنه هرموجودی جامع‌کلیهٔ حضرات است و لذا قیل : «کل شئ فیه‌کلشئ».

چون مبدأ و منشأ جمیع حضرات وکلیه تجلیات حضرت معانی و مقام جمع الجمع احدی است ، و مرتبهٔ واحدیت نسبت بمرتبهٔ احدیت متعین از غیب الغیوب‌و مقام وجود صرف مبرا ازکلیه تعینات ، غیب

مضاف است نه غیب مطلق ، برخی از ابناء تحقیق حضرات رادرشش قسم محصور نموده‌اند و درکلیه مراتب خلقیه از عقل و ارواح تا عالم ماده و عنصر ، حقیقت جامعه انسانست که محیط بکافهٔ تعیناتست ، تارة جمعاً و فراداً ، و مشتمل است براحکام کلیه تعینات به نحو تفصیل و فرق ، لذا عقل اول با آنکه مشتمل است برکلیهٔ فعلیات و خیرات وجودیه ، صلاحیت مظهریت و مرآتیت تامهٔ حق را فاقدست .

قال بعض الاکابر[1] من المعاصرین ادام‌الله تعالی ظله : « تنبیه بلسان اهل الذوق ـ واعلم یاحبیبی ، ان العوالم الکلیة الخمسة ظلّ الحضرات الخمس الالهیة ، فتجلّی‌الله تعالی باسمه الجامع للحضرات ، فظهر فی مرآت الانسان (نظری کردکه بیند بجهان قامت خویش ـ خیمه درمزرعهٔ آب وگل آدم زد) و هو الاسم الاعظم والظل الأرفع وخلیفةالله‌فی‌العالمین، و تجلی بفیضه الأقدس و ظله الأرفع ، فظهر فی ملابس الأعیان الثابتة من الغیب المطلق و الحضرة العمائیة و الحضرة العمائیة ، ثم تجلی بالفیض المقدس و الرحمة الواسعة والنفس الرحمانی من الغیب‌المضاف و الکنز المخفی و مرتبة العمائیه علی طریقة شیخنا العارف[2] «مدظله» فی مظاهر الارواح الجبروتیة والملکوتیة ای‌العقول المجردة، ثم فی‌مرائی

---

۱ ـ وحید عصرناوفریددهرنا سیدالاساطین السید روح‌الله الخمینی جعلنی‌الله عن‌کل مکروه فداه فی شرحه علی‌الدعاء المتعلق بالأسحار الذی الّفه فی‌عنفوان شبابه .

۲ـ و هو العارف المحقق و الفقیه الکامل المغفورله ، آقامیرزا محمدعلی اصفهان شاه‌آبادی .

عالم المثال و الخیال المطلق ، ای‌عالم المثل المعلقة، ثم فی عالم‌الشهادة المطلقة ، ای‌عالم الملك و الطبیعة . فالانسان الجامع لجمیع العوالـم ومافیها ظل الحضرة الجامعة الالهیة ، و عالم الاعیان ظل الحضرة الغیب المطلق، و عالم العقول و النفوس ظل الحضرة الغیب المضاف الاقرب الی المطلق ، و عالم الخیال و المثال المطلق ظلّ الحضرة الغیب المضاف الأقرب الی الشهادة ، و عالم الملك ظل الحضرة الشهادة المطلقة «الـم تر الی ربك کیف مدّ الظل » فی‌الحضرة الاسمائیة والاعیان الثابتة‌بالظلّ الاقدس ، و فی الحضرة الشهادة و عالم الملك و الملکوت و الجبروت بالظل المقدس...».

حضرات خمس ویا حضرات‌ست ، وکل مافی العوالم الکلیة الخمسة او الستة ، اظلال اسماء الهیه‌اند ، چه آنکه اعیان ثابته و استعدادات و لوازم غیر مجعوله آنها ظل اسماء الهیهٔ منتشئة ازمقام احدیت‌میباشند که‌بفیض اقدس از مقام و مرتبهٔ احدیت ازصورت اجمال وحقیقت‌جمعی بمقام تفصیل و صورت فرقانی در مقام واحدیت ظاهر شده‌اند . از اعیان درلسان عصمت و طهارت به اظلّه تعبیر شده است از این جهت‌که اعیان اظلال وصور اسماء ، و اسماء اظلال وصور ذاتندکه بوساطت مفاتیح غیب ، و تجلی جامع‌کلی به فیض اقدس از مقام اجمال‌درصورت‌تفصیلی اسمائی و اعیانی ظهور بهمرسانیده‌اند . عـالم جبروت و عقـول نیز بوساطت اعیان صورت و ظل اسماء مناسب با این اعیان است .

باعتباری جمیع حقایق وجودیه اسماء الهیه‌اندکه از آنهـا بصور نوعیه نیز تعبیر شده است ، و لذا قال الشیخ البارع مولانا عبدالرزاق

الكاشانى فى تأويلاته : « اسم الشئ مايعرف به ، و اسماءالله هى الصور النوعية التى تدل بخصائصها وهوياتها على صفات الله وذاته، وبوجودها على وجهه و بعينها على وحدته ، اذهى ظواهرها التى بهايعرف » .

نقل و تحقیق

قال بعض الاكابر من المعاصرين « جعلنى الله عن كل مكروه فداه» فى شرحه على الدعاء المتعلق بالاسحار :

« ـهدايةـ و اعلم ان‌الله تعالى اسماءاً اعظمها اذادعى به على مغالق ابواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت ، و اذادعى به على مضائق ابواب الارض للفرج انفرجت، وله حقيقة بحسب مقام الألوهية وحقيقة بحسب مقام المألوهية و حقيقة بحسب اللفظ و العبارة . واما الاسم الأعظم بحسب الحقيقة الغيبية التى لايعلمها الا هو ولااستتار فيه فبالاعتبار الذى سبق ذكره وهو الحرف الثالث والسبعون المستأثر لنفسه فى علم غيبه كما فى رواية الكافى ، فى باب ما اعطوا من اسم‌الله الأعظم باسناده عن ابى‌جعفر قال : « ان اسم‌الله الاعظم على ثلاثة و سبعين حرفاً وانما كان عند ـآصفـ منها حرف واحد ، فتكلم به و خسف بالارض مابينه و سرير بلقيس حين تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كماكانت اسرع من طرفة عين ، و عندنا نحن من‌الاسم الاعظم اثنان و سبعون حرفاً و حرف عندالله تعالى استأثر به فى علم الغيب عنده...» .

ثم قال دام‌ظله : « واما الاسم الاعظم بحسب المقام الألوهية و الواحدية هو الاسم الجامع بجميع‌الاسماء الالهية مبدأ الآشياء واصلها لها والنواة للأشجار من الفرع و الاغصان و الاوراق او اشتمال الجملة

لأجزائها کالعسکر للأفواج و الافراد... » خلاصهٔ کلام سیدالاعلام دراین مقام آنستکه این اسم اعظم باعتباری حاکم و متجلی و ظاهر درکافهٔ اسماء جزئیه وکلیه است و قهراً جمیع اسماء مظهر و مجلای این اسم اعظمند .

این اسم در مرتبه ذات متجلی بنفس ذات خود و باعتباری متجلی درصورت حقیقت‌کلیهٔ انسانیه است‌که صورت و معنای جمیع عوالم و کلیهٔ عوالم مجلا و مظهر و مربوب این اسم میباشند .

حقیقت محمدیه بحسب مقام جمعی وکینونت قرانی عین این اسم جامع و باعتبار مقام تفصیل مظهر این اسم اعظم است . در نوع انسانی در قوس نزولی و مقام تجلی حق باسم‌کلی جامع مظهر تام و تمام این اسم حقیقت محمدیه و خواص از عترت اویند و در مقام صعودوعروج ترکیبی ، حضرت ختمی‌مقام از باب عروج بمقام أوادنی و نیل بمقام برزخیت بین مقام احدیت و واحدیت ، اسم اعظم صورت آن حقیقت کلیهٔ الهیه است و از این جهت نبوت او ازلی و حقیقت اوکه همان حقیقت نبوت‌کلیه باشد دارای درجات و مراتب و مقامات متعدده از انباء است و مرتبهٔ نازلهٔ این‌إنباء عبارتست از اخبار از جانب حق جهت ارشاد خلائق و دعوت عباد بحق و هدایت تشریعی و بیان احکام الهیه و وضع قوانین و سنن برای ایجاد مدینهٔ فاضله ازشئون ولایت‌تشریعیه است .

تنبیه

مرتبهٔ اعلای نبوت‌کلیه محمدیه عبارتست از مقام تجلی حق‌باسم

جامع‌کلی در مرتبهٔ واحدیت و مقام قاب‌قوسین . در این مقام حقیقت محمدیه واسطه است جهت ظهور اعیان و اسماء متجلی در این اعیان .

ازباب اتحاد ظاهر و مظهر و از آن جهت‌که عین ثابت آن حقیقت کلیه سمت سیادت نسبت‌بجمیع اعیان دارد ، واسطه است جهت ظهور کلیه اعیان در مقام تجلی باسم جامع کلی الهی‌که از آن باسم اعظم نیز تعبیرکرده‌اند .

باین اعتبار، اصل نبوت بمنزلهٔ دائرهٔکلیهٔ رفیع الدرجاتست‌که‌ازآن دوائرکلیه و جزئیه منشعب میشود وسعه و ضیق واطلاق و تقیید ایـن دوائر مستنداست به‌استعدادات لازم و غیرمجعول عین ثابت انبیاء ، از اوالواالعزم از انبیاء و غیر اوالوالعزم ـعلیهم‌السلامـ

همانطوری اسم ـاللهـ اسم جامع‌کلی الهی است و ازبـاب‌کلیت، جمیع اسماء از فروع واغصان و اجزاء و توابع آن میباشند و این اسم باعتباری عین حقیقت محمدیه است، اعیان و حقایق جمیع‌انبیاء درمقام علم و حضرت واحدیت بمنزلهٔ ابعاض واجزاء و فروع عین ثابت‌حقیقت محمدیه‌اند .

والی ماذکرناه اشارالمؤلف بقوله : فالنبّوة دائرة مشتملة علی نقط فی محیطها ، وکل نقطة منها مـرکزدائرة برأسها . فخـاتم المرسلین ، صلوات‌الله علیه ، صاحب هذه الدائرة الکلیة ، لذلك‌کان نبیاً و آدم بین الماء والطین ، و غیره من الأنبیاء کنقط محیطها » .

بناءاً علی ماحققناه، اولین انباء آن حقیقت‌کلیه عبارتست ازوساطت آن حضرت جهت ظهور اعیان و اسماء متجلی در این اعیان درحضرت

علمیه و مرتبهٔ واحدیت . و از این جهت است که اهل تحقیق نبوت اورا ازلی میدانند .

مرتبهٔ نازلهٔ این انباء غیبی عبارتست از ظهور آن حقیقت مطلقه در عالم عین وخارج جهت تحقق هرعین بوجود خاص خود در صفحهٔاعیان و اولین جلوه آن حقیقت عقل اولست که «اول من بایعه هوالعقل الاول» و لذا عقل اول حسنه‌ئی از حسنات آن حقیقت کلیه است و اول ظهوراو در جلباب وجود نوری جبروتی .

سهم و نصیب هرنبی از تجلیات اسمائیه تابع نحوه تعین و ظهور و استعداد غیر مجعول عین ثابت و حقیقت او در عالـم اعیان و حضرت علمیه است ، لذا همانطوریکه کلیه اعیان در مقام تقدیر وعالم‌قدرعلمی اعضاء و ابعاض و اجزاء حقیقت محمدیه‌اند ، در وجو دخارجی نیز از توابع فروع آن اصل الاصول عالم وجودند و نبوت وولایت انبیاءمانند شریعت آنان نیز ازتوابع و فروع آن حقیقت کلیه است که «آدم و من دونه تحت لوائی » .

تحقیق عرشی

حقیقت محمدیه در مقام قوس نزولی و معراج تحلیلی بعد از تجلی و ظهور در صور عقول و نفوس و حقایق برزخی و مثالی و ظهور در عالم شهادت و تنزل از مقام غیب و استقرار در رحم مادی ، ا زآن‌جهت که صعود برطبق نزول است و رجوع بدایات‌که همان حقیقت نهایات باشد، جهت پیوند باصل‌خودکه غایت خلقت‌وکمال استجلاءبرآن‌مترتب

میشود، از نواحی تکامل جوهری و عروج و صعودترکیبی جهت استیفاء آنچه را که در مقام نزول در مراتب ودرجات تنزلات بودیعه نهاده بود، بعداز طی درجات معدنی ونباتی وحیوانی وکسب وجود عقلانی وعبور ازمنازل و بوادی بکسب وجود حقانی نائل آید وبعد ازنیل بمقام اعلای از تمکین و خلاصی از اقسام تلوین وعبور از مرتبه و مقام واحدیت وفناء در احدیت و تحقق بمقام مظهریت اسم‌الله ذاتی، و مشاهده خواص وآثار کلیه اسماء الهیه و اعیان ثابته در مقام مظهریت تجلی ذاتی واحاطه بعوالم وجودی، رجوع بکثرت می‌نماید .

این حقیقت کلیه در مقام « اوادنی » و مرتبهٔ مظهریت تجلّی ذاتی و مقام ظهور سرّتام و تمام «فاحببت ان اعرف » بحکم «ابیت عندربی، یطعمنی و یسقینی» و «لی مع الله وقت لا یسعه ملك مقرب ولا نبیّ مرسل» از نحوهٔ ظهور مفاتیح غیب و احکام اسماء مستأثرة التی لا یعرفها الا هو وکیفیت ظهور و تجلی اسماء کلیه وامهات اسماء در مرتبهٔ واحـدیت ، مطلع و باسرار وجـود واقف و بـه نحوهٔ سریـان آن مفاتیح بصور استعدادات عالم میشود .

و درمقام واحدیت باعتبار تحقق باسم اعظم واسم‌الله آثار واحکام مفاتیح و اسماء مستأثره را به تفصیل در اعیان شهود نموده وحافظ عهد « الم اعهد الیکم یابنی‌آدم، الی قوله :و ان اعبدونی هذاصراط مستقیم» وبیاد آورنده میثاقِ «من المؤمنین رجال صدقوا ماعاهدوالله...» میباشد و چون بسرّ اعیان و استعدادات لوازم اعیان واقف میشود در مقـام هدایت و تشریع احکام هرذی‌حقی را بحق خود وهرممکنی را بکمالات

لایقهٔ خود میرساند و چون صدور حوادث و وقوع وقـایع را مستند باسماء الهیّه و استعدادات و قابلیات‌ذاتیهٔ لازمهٔ، این استعدادات‌راناشی از حکمت بالغهٔ الهیه میداند « فلایهتّم بالنوازل ولایغتّم بالحـوادث اصلاً ، ولاتؤثرفیه ، فلایری فی عین البلایا ، الا هشاً بشاً بسّاماًمزاحاً، کعلیّ،کرّم‌الله وجهه ، فانه مایری قطّ فی عین تلک الحوادث‌والنوازل الهایلة العظیمة من اختلاف الصحابة علیه واخذهم حقّه و محاربتهم‌ایاه، الابشاشاًمزاحاً، حتی قال بعض الخلفاء فی حقه فی مقام تضییع حقوقه المسلمة «لولادعابةفیه» فانه علیه‌السلام ، لمّاکان یعرف اصل ذلـک و حکمته و انه لابُدّ من وقوعها ، لایؤثر ذلک فیه اصلاً، ولکـن غیره لایعرف مقامه[1] ومایراه ویشاهد من الأسرار ، ولایعلم انه،کرّم‌اللهوجهه، کان فی مقام التمکین و الدعوة وان الواصل الی‌هذا المقام‌یظهربصورة

---

۱ ـ رجوع شود به شرح تائیه ابن‌فارض ، منتهی المدارک تـألیف سعیدالدین فرغانی . مراد او از «من لایعرف مقامه» خلیفهٔ ثانی است‌که در مقام تمجید از خاتم الاولیاء علی علیه‌السلام ، و صلاحیّت او جهت خلافت و برتری او برکلیهٔ صحابـه،گفته‌است : « لـولادعـابة فیه » خندان‌روئی و بشّاش و بسّام بودن او را عیب و نقص دانسته است ، لذا زمینه را نحوی فراهم نمودکه عثمان جانشین او شود ، درحالی‌که تمام معایب عثمان را برشمرد وگفت اگـر او خـلیفه شود ، بنی‌امیه را برمردم مسلط خواهد نمود . شارح علامه آنچه راکـه خلیفهٔ ثانی دلیل برعدم صلاحیت علی دانسته ،شرط لازم خلافت شمرده و باکمال زیرکی سلب صلاحیت از دیگران نموده است . اللهم لعن اول غاصب لحق علی و آخر تابع‌له علی ذلک .

طیبة نفس و مزاح...».

از آنجاکه متجلی در حقیقت‌کلیه محمدیه مفاتیح‌مختص بحضرت احدیت‌جمع وصاحب‌مقام اکملیت‌می‌باشند وقلب‌مبارك اوبمقام‌برزخیت کبری و تجلی‌احدی‌جمعی‌ومظهریت اسم‌الله‌ذاتی نائل‌آمده‌وتجلیات‌الهیه از ناحیهٔ ذات و حقیقت او بعالم اسماء و صفات و عوالم عقول و مراتب عالم مثال و عالم ماده و طبیعت واصل میشود و آن حقیقت‌کلیه بحکم جامعیت تامه مشتمل برکافهٔ حضراتست، و جمیع حقائق ابعاض واجزاء وجود اویند ،مفاتیح غیبی در هردرجه از درجات وجود او ، اثری از مقام غیب ذات باو میرسانند .

در مقام غیب وجود ، مُلهَم از ذات حق است بدون وساطت‌امری ـ کالعلم بالاسماءالمستأثرة الغیبیّة‌ـچه‌آنکه‌فرمود: «اللهم انی اسئلك بکل اسم هولك ، سمیّت به نفسك، او انزلته فی‌کتابك، اوعلمّته احداً من خلقك ، اواستأثرت به فی مکنون الغیب عندك » این اسماء متضمن علوم و اسراری هستندکه انباء از غیب ذات و علـم تفصیلی بآثـار و مقتضیات اسماءکلیه و جزئیه و استعدادات و قابلیات لازمـهٔ اعیان‌و حقایق خلقیه برآنها توقف دارد ، واین اسماء در عالم جبروت وحضرت علمیه علت و منشاء سیر آن حقیقة الحقایق در اسمائی‌که رقائق اسماء مستأثره وصور ابهامات غیبیهٔ مخصوص بمقام‌احدیت‌جمع‌الجمع‌میباشند.

تقلب و سیر در اسماء ظاهره و باطنه و تحقق بمقام جمعیت ایـن اسماء وافاقت و خلاصی از سکر فناء در فناء ، و نیل بمقام تمکین تام ناشی از استمداد از اسماء مستأثره و تجلیات واصلهٔ از غیب‌ذاتست .

وقدافضح‌علیه‌السلام عن‌هذابقوله: «فضرب‌بیده بین‌کتفی، فوجدت بردانامله بین ثدیی ، و علمت علم الأولین و الاخرین ».

اثر این مفاتیح درعالم ملکوت و ارواح مکاشفات معنویه‌وواردات و تنزلات روحانیه و مجرده است،که علوم شریعت و طریقت و حقیقت و رموز و اسرار آنها ، ثمرهٔ آن میباشد ، و مکاشفات صوری وشهود مقامات و درجات انبیاء و اعمال خلایق در عوالم برزخی، رقائق وصور مکاشفات معنویه‌اند و عبد سیّار قبل از نیل بمکاشفات معنویه از باب عدم جواز طفره در صعود و نزول وجود ، بمکاشفات‌صوریه نائل آید، و این مکاشفات به صورت دحیهٔ بکلـی و مشاهدهٔ مقامـات انبیاءدر سماوات برزخی جهت آنحضرت منافات باکشف حقایق معنوی درعالم ارواح‌وشهود مقدرات‌و حقایق خواص‌اسماء در واحدیت وقبول تجلیات ذاتیه دراحدیت‌ندارد، چه‌آنکه‌آن حقیقت‌کلیه‌جامع جمیع‌این‌حضرات‌است.

ولا یخفی علی احد،که به تصریح شیخ‌اکبر و دیگر اکابر ازعرفا ، جمیع این مقامات بالوراثه برای عترت واهل بیت او ثابت‌ومتحقق‌است لکونهم وراث حاله و مقامه و علومه و اسراره‌کعلی ، علیه‌السلام،الذی عبّر واعنه بآدم الاولیاء و اول ولی مفرد ورثه حالا و مقاماً و علماً و سراً،کماصرح به‌الشیخ‌الاکبر وتلمیذ الشیخ‌الکبیر، والشارح الفرغانی و الشارح‌الجندی‌وغیرهم وصرحوا ایضاً بان‌الولایة الخاصّة المحمدیة‌تختم بالمهدی ، علیه‌السلام، ولذاکان صلوات‌الله‌علیه من اشراط الساعة.

تنبیه و تحقیق

از آنجاکه حضرت ختمی‌مرتبت ، خاتم انبیاء و شریعت او مکمّل

کلیهٔ شرایع الهیّه است و بمظهریت تجلی ذات حق و اسم الله ذاتی نائل آمده است ، و حقیقت او مشتمل است برجمیع مراتب وجودی ، ناچار کتاب نازل برقلب او نیز مشتمل است برجمیع درجات ومراتب وجود که مرتبهٔ نازلهٔ آن الفاظ قرآنیه و نقوش وارقام وسور و آیات وکلمات مابین الدّفتین است و خطابات قرآنیه ازاین جهت السنهٔ احوال مخاطبین و استعدادات آنان و معرف احوالات و مقامات و نشئات مکلفین در مقام صعود وجود ، بل که السنهٔ احوال و مقامات و درجات کلیهٔ نفوس و جمیع حقایق در قوس نزولی است .

لذا مرتبهٔ عالیهٔ قرآن کتاب الهی که از آن بمطلع کتاب و مرتبهٔ تعین حق باسم ـالمتکلمـ تعبیر نموده ، مقام احدیت جمع است و مراتب و درجات آن بعینها متحدست بادرجات و مراتب وجودی آنکه ، این کتاب براو نازل شده است .

مرتبهٔ نازلهٔ انسان عارف بحقائق قرآنیه ، جسم و جسد متعلق روح و مقام نازل قرآن ، سُوَر بینات و آیات محکمات و متشابهاتست و لذا قال علی ، علیه‌السلام ، : اناکلام‌الله الناطق .

فاذا علمت ماحرّرناه یجب علینا بیان حقیقة الکلام والکتاب لیظهر لك ان جمیع العوالم کتب الهیه وکلمات ربانیه و سور قرآنیه و آیات فرقانیة حسبماصرح به فی‌الکتاب و السنة .

قال بعض ارباب المعرفة «جعلنی‌الله تعالی عن‌کل مکروه فداه » فی بعض آثاره : « و اعلم ان عوالم الوجود و اقلیم الکون من الغیب و الشهود،کتب الهیة وکلمات ربانیه ، وله ابواب و فصول مفصلة ، و

مفاتیح یفتتح بها الکتاب ، و لکل مفتاح ـ مفاتیح ـ و ابواب ، و لکل باب فصول و لکل فصل آیات و لکل آیة کلمات و لکل کلمة حـروف و لکل حرف کلمة زبر و بینات . ففاتحة الکتاب التکوینی الالهی الذی صنفه ، تعالی جده ، بیدقدرته الکاملة التی فیهاکلّ الکتب بالوجـود الجمعی الالهی المنزّه عن الکثرة المقدس عن الشین و الکدورة بوجه هو عالم العقول المجرّدة و الملائکة و التعین الاول للمشیة ، و بوجه عبارة عن نفس المشیة ، فانها مفتاح غیب الوجود. و خاتمةکتاب‌الالهی و التضیف الربانی عالم الطبیعة و سجّل الکون بحسب قوس النزول».

باعتباری مرتبهٔ احدیة و مقام علم ذاتی و شهود المفصلات‌مجملاً، اول‌کتاب جامع جمیع حروف وکلمات وکتب وجودیه رامطالعه‌می‌نماید و این‌کتاب اصل و مبدأکلیه‌کتب است‌که مفصل آن‌عبارتست از مـقام واحدیت و مرتبهٔ مشاهدهٔکلیه حروف وجودیه شهوداً مفصّلاً. ایـن مرتبه ازکتاب ام‌الکتاب نام دارد و حق در مقام تجلی به‌فیض اقدس و ظهور درصور اسماء الهیه ، باعتباری متعین به تعین اعیان‌گردیده و از ناحیه تجلی به فیض مقدس‌گویا به اولین‌کلمهٔ تامه‌ئی شده است‌که از آن باول‌کلمهٔ قرع اسماع الممکنات ، تعبیر شده است و ازمرور ایـن نفس رحمانی بمخارج حروف،کلیهٔ عوالم غیب و شهود درصورت‌کتابی جامع شامل محکمات و متشابهات و مجملات و مفصلات و دارای ظهر و بطن وحد و مطلع ، و باعتباری دارای هفت بطن و باعتباری دارای هفتاد بطن بوجود آمده است . و از آنجاکه قرآن تـرجمهٔ احـوال و مقامات حضرت ختمی مقام والسنهٔ احوال مخاطبان است، آنچه‌از بطون

و حد و مطلع برای کتاب تدوین،کتاب جامع الهی ثابت است برای انسان که مخاطب باین خطابات است ثابت .

بدون تردید قرآن کلام وکتاب جامع الهی و جلوه و ظهور و تنزل متکلم باین کلام جامع است وچون کلام نازل برقلب حضرت ختمی مرتبت خاتم جمیع کتب نازلهٔ برانبیاست بحکم «لارطب ولایابس الا فی کتاب مبین » مشتمل است برکلیه احکام و آداب و سنن و حالات و مقامات سلاك الی الله ولسان آن منطبق است برجمیع السنهٔ وجودیه از مقام طبع و نفس و عقل تا مقام و مرتبهٔ قاب قوسین اوادنی ، لذا در مقام مقایسهٔ آن با اصناف خلائق دارای السنهٔ مختلف و آیات بینات آ ن ترجمهٔ احوال کلیهٔ افراد انسان است .

قال المؤلف (ص۲۳، ۲۴) العلامة : «والنبوة عطاء الهی لامدخل للکسب فیه ، فالنبی هو المبعوث من الله تعالی لارشاد الخلق و هدایتهم المخبر عن ذاته و صفاته و احکام الآخرة... ولما کان للکتاب ظهر وبطن و حد و مطلع،کما قال علیه السلام: ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً. و قال ایضاً : ان للقرآن بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن و فی روایة الی سبعین بطناً ».

در روایات مأثورهٔ از آل عصمت درباب حقایق قرآنیه و مراتب و درجات آن و تطبیق این درجات براحوال سالك الی الله و تقریر آنکه علم بجمیع مراتب و درجات آن اختصاص دارد باهل عصمت و از آنان به « من خوطب به القرآن » تعبیر شده است ، تصریحات واشارات ولطائف زیاد موجود است .

قال المؤلف : « وظهره مایفهم من الفاظه بسبق الذهن الیه ، وبطنه المفهومات اللازمة للاول وحدّه ماینتهی الیه غایةادراك الفهوم والعقول و مطلعه مایدرك منه علی سبیل الکشف والشهود مــن الاسرار الالهیة والإشارات الربانیة ».

مراتب و درجات ناس و عباد ، از عوام و خواص و انبیاء واولیاء و خاص الخاص و اخص الخواص ازکمّل بحسب فتح ابواب‌درجات و مراتب‌کتاب الهی متعین میشود .

فهم ظاهر از الفاظ قرآنیه سهم اهل ظاهر ومفسران‌کلمات قرآنیه و فهم بواطن آن نصیب صاحبان تأویل علی حسب مراتبهم و درجاتهم و مطلع آن اختصاص بکمل از انبیاء واولیاء ومابعد مطلع آن ازمختصات حضرت ختمی مقام و وارث حال و مقام و علم آنجناب میباشد .

قال الشیخ‌الاکبر فی‌خلاصة الفصوص المسمّات بـ : نقش الفصوص:

« فص حکمة فردیة فی‌کلمة محمدیة. معجزته القرآن ، و الجمعیة اعجاز علی امر واحد لماهو الانسان علیه من الحقایق المختلفة،کالقرآن بالآیات المختلفة بماهوکلام‌الله مطلقا و بماهوکلام‌الله و حکایة‌الله. فمن کونه‌کلام‌الله مطلقا هو معجز و هوالجمعیة ، و عــلی هذا یکون جمعیة الهیة ».

همانطوریکه قرآن باعتبار جمعیت وجودی و انطواء برکلیهٔ حقایق مربوط به نظام وجود نزولاً و صعوداً و اشتمال برشریعت و طریقت و حقیقت و بلحاظ بودن آن ، صورت علم‌کلی الهی شامل جمیع مراتب و درجات وجود و ظهور آن از مقام بصورت ترجمان احوال خلائق ،

معجزه و دارای مقام اعجازست ، واسطه ظهور این کلام الهی از جهت مقام احدیت جمعی بطریـق اولی معجز و دارای حـد اعلی و اتـم و اعجازست . لذا شیخ فصّ مختص بحضرت ختمی مرتبت را معنون به عنوان فردیة و ازحکمت مخصوص باین فص بـه حکمة فردیةفی‌کلمة محمدیه تعبیر نموده است و آن حقیقت‌کلیه دارای مقام جمعی احدی و متصف به صفت «وتریه» و «شفعیه» است و انله صلوات‌الله‌علیه‌مقام الشفاعة الکلیة فی درجات الصعود والنزول .

چون مباحث مهمهٔ ولایت مترتب برتحقیق در این اصل مهم است‌و درجات اولیاء محمدیین واصل مسألهٔ ولایت‌کلیه محمدیه‌که‌بحسب‌بطون عین حقیقت ولایت علویه و دیگر محققان از ورثه. او میباشد بر اصل مذکور درکلام شیخ اکبر مبتنی است ناچاریم از بیان و تحقیق‌دراطوار ولایت و نبوت حضرت ختمیه و نقول متوکلاً علی‌الله و مستمداً من‌باطن ولایت ائمتنا و ساداتنا لاسیماالخاتم لولایتهم‌علیهم‌السلام :

فاعلم أن للفردیة مراتب ظهور و بروز و فی‌کل مرتبة علة للاتناج و سبب للاثمار .

مرتبهٔ اول از مراتب فردیت ، مرتبه و حقیقت و ذات مجرداز‌اطلاق و تعین و مبرّا ازکلیهٔ قیود واعتباراتست‌که از آن به غیب مغیب وغیب الغیوب وغیب غیب ذات تعبیر نموده‌اند .

مرتبهٔ دوم ، مقام و مرتبه غیب ثانی و تعین اول احدی ذاتی جمعی کمالی وجودست‌که بآن عین حقیقت و از ناحیهٔ اصل آن عین متعین و حقیقت ذاتیه بحسب نفس ذات و بذات خود بدون وساطت امری‌متعین

متحقق گردیده است که از آن به‌حقیقة الحقایق تعبیر نموده‌اند وحقیقت محمدیه در قوس نزول نیز همین حقیقت است .

این تعیّن از جهتی به‌احدیت ذاتیه وازجهتی به«وتریت» وباعتباری به «شفعیت» متصف است .

اما وتریته ، فلأنه امتاز بنفس التعین عن اللاتعین الذی نسبته الی العین کنسبة التعین سواء . چه آنکه عین و حقیقت متعین بتعین اول بحسب ذات ـ من حیث هی‌هی ـ نه متعین است و نه غیر متعین ، بل‌که تعین و عدم تعین از نسب ذاتی آن می‌باشند و از جهت اضافه باین دو نسبت دارای حالت متساوی است . ـ لیس احدهما اولی من الآخر ، ومع کونها عینهما فهی مطلقة عن الجمع بینهما و الاطلاق عنهما تعین اول‌که نسبت بمقام غیب‌الغیوب متعین و نسبت به تعینات ناشی از این تعین احدی غیر متعین است ، در مقام اتصاف به تعین قبول واسطه ننموده و بنفس ذات متعین بتعین احدیست به‌نحوی‌که در آن ظهور در بطون پنهان بطون در ظهور مخفی است بدون رجحان یاغلبهٔ ظهور بربطون و بالعکس ، وچون به نفس تعین ممتاز از مقام غیب‌غیر متعین است در مقام قبول تعین قبول واسطه نمی‌نماید و درمقام‌اتصاف باحدیت شافع نمی‌پذیرد و بی‌نیاز از شفیع است ، چه آنکه خود دارای مرتبهٔ احدیت جمع جمیع تعیناتست و بوساطت او تعیّنات ، عارض برحقیقت وجود میشوند ، و اسماء و صفات در مقام ظهور تفصیلی در صور اعیان از این تعین متعین بالذات (درمقام‌واحدیت) تجلی‌می‌نمایند.

بناءاً علی ماحققناه ظهر وجه شفعیته و وتریته و فردیته ، صلی‌الله

علیه‌وآله وسلم . اما در مقام ذات و مرتبهٔ غیب‌الغیوب و مرتبهٔ لاتعین و اطلاق نه حکمی و نه اسمی و نه‌رسمی ونه نعتی و نه صفتی متصور است ـ فلاشفع ولا وتـر ولاواحد ولافرد و غیر ذلـك . و ان‌الحقیقة المحمدیة بحسب بطون الذات و مرتبة الأحدیة شفاعة مقبولة ، وشفاعت او در مقام واحدیت جهت تجلی حق در مجالی ارواح و نفوس واکوان منبعث از مقام شفعیت و فردیت و مرتبهٔ احدیت اوست و نو راول‌وعقل نخست اولین جلوهٔ او در عالم ارواح است .

«وله‌احدیةجمع جمیع الحقائق الالهیة والحقائق الکمالیة الانسانیة، و لهذه الحقیقة المحمدیة المشار الیهاالفردیة الاولی ، و منهـا تفرعت الفردیات فی جمیع المراتب المعنویة و الروحانیة والالهیة والکونیة و غیرها . بهمین مناسبت شیخ‌اکبر در فصوص گفته است : «وانماکانت حکمته فردیة ، لأنه اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی ، و لذابدیء به‌الأمر و ختم ، فکان نبیاً و آدم بین‌الماء والطین ، ثم‌کـان بنشأته العنصریة خاتم النبیّن ـ و اول الأفراد الثلاثة ».

ازآنجاکه‌این حقیقت جمعیه الهیه‌کامل‌ترین نوع انسانی‌کمالی است و در نوع انسان‌کامل‌تر از حضرت ختمی مقام وجود ندارد ، دارای‌مقام فردیت مطلقه و باعتبار وجود جمعی‌کمالی در نوع خود متفرد است ، و از خواص فردیت مطلقه ، احاطه بجمیع مراتب و درجات است ازمقام تعین اول تا آخرین درجهٔ نزول و عالم شهادت مطلقه .

در مقام احدیت واسطه است جهت ظهور حقـایق و معانـی غیبی مستجن در ذات بوجود تفصیلی در مرتبهٔ واحدیت و اعطاءکل ذی‌حق

حقه بحسب ظهور اسماء الهی وصور اسمائیه و اعیان ثابته و استعدادات و لوازم اعیان به‌فیض اقدس که همین فیض اقدس اولین جلوه و ظهور حقیقت محمدیه است و قابلیت او بحسب عین ثابت اتم قابلیات است و اعیان کافهٔ ممکنات بمنزله ابعاض و اجزاء و ذراری عین کلی او هستند چون عین ثابت او صورت اسم‌الله ذاتی است .

این حقیقت باعتبار نشأت روحانیت نبیّ مبعوث است برکافهٔ ارواح انبیاء و اولیاء و باعتبار نشأت عنصری و مادی و ظهور در عالم شهادت دارای مقام ختمیت نبوتست و بعد از غروب شمس نبوت ظهور در مشکات اولیاء محمدیین می‌نماید و مقام ولایت او بظهور مهدی بحدّ اعلای ازکمال میرسد، کما اینکه جهت نبوت او بوجود شخصی جزئی عنصری بحدکمال رسید و بحسب علم عنائی حق که مقتضی رسیدن هرفردی از افراد انسان است بکمال لایق خود و لزوم تجلی حق باسم عدل و تجلی حق در مشکات ختم ولایت با تمام اسماء و صفات خود و ظهور تفصیلی اسماء و صفات در مظاهر خلقیه در عالم شهادت ، دولت اسماء حاکم برمظاهر اولیا تا قیام قیامت انقطاع نمی‌پذیرد .

شیخ در تأویل « برزوالله الواحد القهار » گوید : للخلایق ثلاث برزات : برزة عندالقیامة الصغری بموت الجسد... و برزة عندالقیامة الوسطی... وبرزة عند القیامة الکبری بالفناء المحض عن حجاب الانیّة الی فضاء الوحدة الحقیقیة ، و هذا هوالبروز بقوله : برزوالله الواحد...

اما ظهور هذه‌القیامة وبروز الجمیع‌لله و حدوث التقاول بین‌الضعفاء و المستکبرین ، فهو بوجود المهدی ، علیه‌السلام ، القائم بالحق ،

الفارق بین اهل الجنة و النار ، عندالقضاء الامر الالهی بنجاة السعداء و هلاك الأشقیاء ، لأنه صح عن رسول‌الله ـص ـ : یملأالله به‌الأرض قسطاً و عدلاً بعدما ملئت ظلماً و جوراً . و نیز در تفسیر « اتی‌امرالله ، فلا تستعجلوه » گوید : « لماکان رسول‌الله من اهل‌القیامة الکبری، یشاهدها و یشاهد احوالها فی‌عین‌الجمع ، و قال : بعثت انا والساعة کهاتین، و اخبر عن شهوده و قال : «اتی‌امرالله » . ولماکان ظهورهاعلی التفصیل بحیث تظهر لکل احد ، لایکون الا بوجود المهدی، علیه‌السلام، وقال: فلاتستعجلوه ».

همانطوری‌که نبوت و ولایت‌آن حقیقت‌کلیه ازلی است و نبوت دیگر انبیاء ازلی نمیباشد ، ولایت اولیاء محمدیین نیز ازلی است، لذا شیخ اکبر در فصّ شیثی فرمود ، خاتم الاولیاء نیزکان ولیاً وادم بین الماء و الطین ».

لذا تمام انبیاء و اولیاء ، حتی شخص ختم انبیاء باعتبار جهت‌نبوت ـنه ولایت ـ کسب معرفت از باطن ولایتِ خاتم‌الاولیاء می‌نمایند ، چون بحسب باطن ولایت عین حقیقت محمدیه و « اقرب الناس الی الحقیقة الکلیة الاحمدیة ، است آنچه راکه در این مقام بیان نموده‌ایم بیاد باید داشت تا در مقام شرح‌کلمات مؤلف علامه قیصری و مطالب منقول از فصوص در تعیین خلافت و ولایت مطلقه خاتم الاولیاء علی‌بن‌ابیطالب و نحوهٔ ختمیت ولایت صاحب‌العصر والزمان دوچار لغزش نشویم وبین ولایت عامه مخصوص عیسی‌که مرتبهٔ تعین ولایت او از ابعاض و اجزاء

خلافت محمدیه و بحسب رتبه متأخر از ولایت[1] اولیاء محمدییّن است خلط ننمائیم ـ والله یقول الحق و یهدی السبیل .

واما سّر اتصاف این مقام به احدیت ، از این جهت است که در مرتبهٔ تعین اول ، تعین عین متعین و نفس حقیقت آن می‌باشد نه‌امری زائد برآن . یعنی بحسب وجود خارجی ، در مقام احدیت ذاتی تعین و متعین واحد و باعتبار تعمل عقلی تمیز و تغایر متصور است چون ذات بحسب نفس ذات متعین بتعین احدی میشود ـ فانه تعین الذات بذاتیه الذات ـ لذا مستند احدیت و فردیت و شفعیت همین تعین عینی

---

۱ ـ مسألهٔ تعصب بین عامه و خاصه در دوران اسلامی د رهمه‌جا؛ حتی بین برخی از ارباب عرفان‌که مرتبهٔ ختمیت ولایت و مقام خلافت را بنابرروایات مسامحهٔ مروی از طرق‌عامه و احادیث موجود در صحاح معتبره از مختصات عترت و اهل‌بیت عصمت و طهارت میدانند ؛ ناخودآگاه راه پیدا نموده است .

باید توجه داشت‌که امامت و خلافت در اسلام موروثی نیست و ارتباطی با سلطنت و حکومت موروثی مرسوم بین حکام و سلاطین جوُر ندارد ؛ نظیر خلافت فرزندان امیه و ابناء عباس و دیگر جبارنا روزگار.

همانطوریکه فرزندان‌کثیری از انبیا بمقام نبوت و امامت مبعوث گردیدند ، علی و افراد خاصی از اولاد او بواسطه دارا بودن‌شرایط‌ولایت وارثان مقامات و احوال و علوم و صفات و اخلاق حضرت ختمی مقام می‌باشند و حقیقت ولایت آنان بحسب نحوهٔ تعین اعیان آنان در عرصه علم و مقام واحدیت موهوبی است نه‌کسبی ، نظیر نبوت اولوالعزم از رسل و انبیا و نفو س‌مستکفی بالذات از اولیا و ورثهٔ انبیاء .

ذاتی است که اول تعین عارض برحقیقت مطلقه وجود میباشد .

و اذا تأمّلت فیما حققّناه بشرط سلامة سرّك و تلطیف روحك عن الأمراض والإعوجاج ظهرلـك وجه تعین حقیقته علیه السـلام بـالحقیقة البرزخیة الجمعیة بین الاطلاق و التعین ، و این حقیقت صاحب مقـام جمع و فصل بین غیب محض و تفصیل آن غیب و از باب آنکه بـرزخ بین دوشئ باعتباری واجد آن دوشئ است ، عین و متحد با دو طرف است .

این حقیقت باعتباری تفصیل و مظهر ذات و ازباب اتحاد بین ظاهر و مظهر (ولی اتحاد حقیقت بارققیت) متصل بذات و از باب آنکه مقام واحدیت تفصیل مرتبهٔ احدیتست و ظهورکثرات تفصیلی اسماء و اعیان از ذات بدون واسطه ممکن نیست و واحدیت رقیقهٔ حضرت احدیـت است ، عین واحدیت است در مقام تفصیل و تعین تفصیلی جهت حصول[1]

---

۱ ـ نگارنده در مقدمه شرح فصوص مفصل مراد عرفا را از ثبوت و ظهور اعیان به تبع اسماء تقریر نموده‌ام و در مقدمه النصوص جامی از انتشارات انجمن فلسفه بیان‌کرده‌ام که اعیا ن‌و اسماء درمقام‌واحدیت باذات باعتبار وجود متحدند و تحقق و وجود علمی اعیان همان تحقـق اسماء و صفاتست و باعتبار تحلیل عقلی ممتازند وگرنه کثرت خارجی و ترکیب حقیقی در حق بسیط من جمیع الجهات ، لازم میآید . الحـق درك این مباحث بسیار مشکل و بدون استمداد از استادمتضلع‌نمی‌توان بکنه این مطالب دست یافت . اصولاً مباحث فلسفی اعم از اشراقـی و مشائی و حکمت بطریقهٔ ملاصدرا را نمیشود بـ امطالعه یا حضور دربحث

←

امتیاز نسبی ، و این امتیاز نسبی واسطه و منشأ امتیاز حقیقی در مقام کثرت خلقی است . از آنجاکه وجود علت تامهٔکلیه موجودات بحسب وجود مشتمل است برجمیع موجودات صادرهٔ از او به نحـوکثرت در وحدت بدون امتیاز وجودی بحسب عین و تحقق ، و از آنجاکه علـم

کسانی‌که وارد بعمق این مباحث نیستند درك نمود .

یکی از دوستان قسمت‌هائی از ترجمهٔ اثر شخصی بنام پـروفسور فضل الرحمن استاد فلسفهٔ اسلامی دانشگاه شیکاگوی امریکا راکه در فلسفهٔ ملاصدرا تألیف نموده برای حقیر فرستاده است‌که‌در بیان‌وتقریر مسائل فلسفی و عرفانی هفواتی برشته تحریر آورده است‌که آدمی در دریای حیرت غرق میشود .

در قسمتـی از سطور ایـن‌کتـاب تـاخته اسـت بـآنهائـی که گفته‌اند ، اکثر فلاسفه و عرفای اسلام ایرانی بوده‌اند و پیش خـود در مقام ایراد به برخی از مباحث کتاب اسفار برآمده است‌که واقعاً باید گفت بهتر است این قبیل افراد بروند درس بخوانند بعد دست به‌تألیف بزنند .

جای تأسف است‌که در محیط دانشگاهی ما برای نمونه یك نفرهم در فلسفه و عرفان اسلامی ایرانی در مدت بیش از (٦٠ سال) تـربیت نشدکه بتواند بزبان انگلیسی یا فرانسوی و یا آلمانی برخی‌از عالی‌ترین آثار فلاسفهٔ ما رابدانشمندان بشناساند و یاآنقدر بنیهٔ عـلمی داشته باشدکه بتواند پاسخگوی اراجیف امثال باصطلاح پروفسور فضل‌الرحمن برآید . در عصر مغول هم این قسم فرهنگ ملی ضعیف نشد و مورد هاجم بلادفاع قرار نگرفت .

بعلت مستلزم علم بمعلول است و این‌علت‌چون عین علم است کمااینکه عین وجودست ، در موطن ذات‌جمیع حقایق خلقیه را مشاهده می‌نماید، چه‌آنکه علم صرف عین وجود صرف نفس علم بکلیه اشیاء است به علم جمعی اجمالی در عین‌کشف تفصیلی . و در مقام خودگفته‌ایم که ماهیات واعیان‌لوازم وحدود غیر منفك از معلولات و مخلوقاتند،ناچار اعیان نیز به تبع وجودات مکشوف حقند و به تحقق اسماء در موطن علم متحققند ،نه‌بوجود ممتاز ، کما اینکه دروجود خارجی خاص خود نیز عین حقایق وجودیه‌اند .

شیخ رئیس و دیگر از اتباع مشائیه نیزگویند، مفهوم وجود بحسب مصداق نفس تحقق ماهیاتست نه‌منضم بماهیات .

آقای پروفسور فضل‌الرحمن چون بین وجود سعی و اطلاقی‌که با هرشئ در عین وحدت معیت دارد و وحدت اطلاقی آن موجب‌کثرت بل‌که‌کثرت سازست و این‌کثرت چون از اصل وحدت منبعث است‌قادح در وحدت اصل وجود نمیباشد بماندکه خود مؤکّد وحدتست ، و وحدت عددی مباین‌کثرت خلط‌کرده است ، در فهم‌کلام عرفاو صدرالحکما دوچار حیرت شده و بجای آنکه خود را ملامت نماید بملاصدرا ایراد نموده است .

اصلاً در مقام فهم و درك تمیز بین وجود و ماهیت و فرق واقعی بین این دو ، متحیر مانده و ندانسته است‌که در ذهن ماهیات معروض و وجود بآن منضم میشود و از این انضمام و الحاق حکما بعروض تعبیر نموده‌اند ، وبطورکلی دقت درکلمات ابن‌سینا ننموده و نفهمیده

است که شیخ درآنجاکه مصراً مفهوم وجود را عین‌تحقق ماهیت‌میداند، در صدد نفی ترکیب انضمامی برآمده‌نه آنکه باصالت ماهیت نظر داشته باشد .

حقیقت محمدیه‌که از آن به برزخ البرازخ الازلیه وحقیقة الانسانیة الأزلیة الابدیة تعبیر نموده‌اند متجلی در مظاهر و اعیان جمیع انبیاء و اولیاست و اولین ظهور او در صورت و هیکل بشری و جلباب انسانی در آدم ابوالبشر است ، وکمال آن حقیقت در مقام ظهـور در مشکوة أنبیاء در صورت شخصی حقیقت‌کمالی جمعی محمدی ظاهر میشود و بعد از ختم دائرهٔ نبوت در اولیاء محمدیین دور میزند و تمام جلوهٔاو در عالم بشری باسم عدل‌الهی در خاتم الأولیاء مهدی موعودعلیه‌السلام، ظاهر می‌گردد وبوجود مهدی ولایت به حدّکمال میرسد .

قوله رحمه‌الله تعالی (ص ٢٣ ، ٢٤) : «و لکل من‌العوام‌والخواص و اخصّ الخواص فیها انباءات رحمانیة و اشارات الهیة ، وکان للشریعة ظاهر وباطن و مراتب العلماء ایضاً فیها متکثرة، ففیهم فاضل ومفضول، و عالم واعلم...».

ظواهر و نصوص‌کتاب و سنت مشتمل است براصول‌عقایدمثل‌علم توحید و معرفت صفات و اسماء حق و علم بأحوال انسان بعد از موت و مسائل متعلق به معرفت نفس و نحوهٔ تأثیر افعال و نیات منشأ ایـن افعال در نفوس.

بیان احکام شرعیه و فروع فقهیه از معاملات و عبادات و حدود

ودیات وکلیه احکام وآداب وسنتی‌که متکفل ایجاد مدینهٔفاضله‌ونفوس کامله میباشند از شئون شریعت و درکتاب و سنت مذکورند .

عالم بمدالیل‌کتاب و سنت‌کسی است‌که از ناحیه معرفت بقواعد مقرره درکتب اهل فن معانی‌کلام خداوند و نصوص و ظواهرکتاب و سنت را بفهمد .

در مقام فهم فروع فقهیه برمنابع و مستندات احکام شرعیه واقف باشد و در مقام درك یا تقریر و بیان اصول عقاید و آغازشناسی و انجام‌شناسی بقواعد و مبانی علم‌الهی و معرفت نفس تسلط داشته باشد.

معرفت بانواع فضائل نفسانی و علم به تأثیر افعال و نیات‌درنفوس و دانستن موجبات نجات یا هلاك نفوس و انواع و اقسام سعادت و شقاوت و بالجمله علم اخلاق و متعلقات آن ازنصوص وظواهرکتاب و سنت حاصل میشود .

درجای خود به تفصیل بیان‌کرده‌ایم‌که‌کتاب و سنت مشتمل است برانواع خطابات الهیه با نفوس ناطقه و از لوازم خطابات الهیه بیان احوال مخاطبان و نسب موجوده بین عبد و معبود و متکلم و مخاطب است .

سلسلهٔ ممکنات عبارتنداز نسب موجوده بین مبدأ حق و خلائق و ارواح و عقول و نفوس ، و این ارتباطات بواسطهٔ اختلاف موجودات و تباین موجود بین نفوس انسانیه مختلف میباشند.

هرمتکلم و مخاطب در مراتب وجودیه دارای لسان مخصوص بخود است ، و نفوس انسانی نیز از ناحیه اختلافات و تباین در مقام تکلم‌با حق‌و نیز خطابات الهیه متضمن احوال و نشئات نفوس نیز دارای السنهٔ

مختلف است .

از همین جهاتست که محققان گفته‌اند ، آیات قرآنیه و کلمات مأثوره از عترت بریك منوال و جهت قرار ندارند و ما در مقام تصفح آیات و تدبر درکلمات قرآنیه از این سرّ مطلع میشویم ، و نیز بیان نمودیم که احوال نفوس نسبت به ظواهر و بواطن و اسرار وکلمات قرآنیه‌ونیز آیات قرآنیه در مقام بیان احوال و نشئآت نفوس دارای السنهٔ متعدد و مختلف است .

برخی بواسطه انغمار در طبیعت وگرفتاری درورطهٔ غفلت واعراض از حق فطرت اصلی خویش را از دست میدهند و روزنه‌ئی‌از ابواب ملکوت برروی آنها باز نمیشود و آیاتی نظیر «سواء علیهم‌ءانذرتهم ام‌لم تنذرهم ،فهم لایؤمنون » و «من یرد ان‌یضلـّه یجعل‌صدره‌ضیقاً... کذلك یجعل‌الله الرجس علی‌الذین لا یعلمون » برخی از مردم بعد از انغمار در طبیعت و ابتلا به سجن عالم ماده و وقوع در دام اوهام و شهوات از ناحیهٔ تأثر از انذارو موعظه دعات حق‌و یا از جانب تجلی حق باسم هادی از خواب غفلت بیدار میشوند و بخود میآیند ودرصدد جبران مافات برآمده و در عین تعلق بحب نفس و شهوات و عشق‌به ثروت و مال ، اعمال صالحه نیز از آنان سرمیزند و حق را بخطاب « ربنا آتنا فی‌الدنیاحسنة و فی‌الآخرة حسنة » مخاطب قرار میدهند . این آیه مبارکه لسان‌حال این جماعت استکه به تدریج از دنیا معرض و بآخرت رومیآورند وکم‌کم از سجن طبیعت رهائی یافته ولی چون ازکلیهٔ مقامات نفس عبور ننموده‌اند به تبعات و لوازم آن‌گرفتارند ،

خطابات الهیهٔ مختصهٔ بمقام نفس لسان حال آنان است و این جماعت در عین نیل بمقام تروحن و تجرد ، بجسمانیات نزدیکترند و از فتوحات بمقام فتح قریب رسیده‌اند و بعد از عبور از منازل نفس و خلاصی از تبعات آن بمقام روح و فتح مبین میرسند .

برروی کمّل از اولیاء و انبیاء جمیع ابواب جز بـاب هفتم گشوده میشود و مظهر تجلی ذاتی و احدیت جمع میباشندکه این مقام ، مقـام قاب‌قوسین و مطلع کتاب وجود ومرتبهٔ ظهور حق باسم ـ المتکلم ـ است و مرتبهٔ هفتم که باعتباری مطلع ونزد برخی‌مابعد مطلع کتاب حق‌میباشد اختصاص بحضرت ختمی وکمل از عترت دارد و مقام احدیت جمع‌الجمع کمال همین مرتبه است .

فهم ظواهر و علم بمرادات و مداليل ظاهر از الفاظ و معانی قرآن اختصاص بعلمای ظاهر از فقها و متکلمان دارد و باحثان در این مرتبه از مراتب کلام حق مفسّران کلام الهی محسوب می‌شوندکه برخـی در اصول و فروع و اخلاق وآداب و سنن تخصّص دارند وبعضی‌متصدی اصول عقاید وجمعی متبحر در فروع فقهیه‌اند .

ولی محققان از علمای شریعت که به فتوحات غیبیه نائل آمده‌اند ، صاحب مقام تأویـلند و حال مفسران ، نسبت بصاحبان تأویل ، مانند احوال نائمان است نسبت بحالات بیداران و هشیاران .

تنبیه

باید توجه داشت که ظواهر و نصوص کتاب و سنت که اساس شریعت

برآن استوار است واجب الاتباع و متابعت از شریعت مقدسهٔ اسلام موجب سعادت داربن و نشأتین یعنی دنیا و آخرتست و در نتیجهٔ متابعت و پیروی ازقوانین و احکام و فرامین موجود درکتاب محکم و خطاب مبرم الهی نمی‌توان باعلی درجهٔ مقام انسانی رسید و طریق راه بحقایق و بواطن قرآن عمل بظواهر و مدلولات خطابات این کتاب عظیم است و از همین طریق اولیاء محمدیین باعلی درجه ولایت رسیدند و مادامی‌که انسان در قالب بدن زندگی می‌کند به تکالیف شرعیه مکلف است و تفوّه باینکه عمل ظواهرکتاب و سنت اختصاص بعوام و غیر واصلان دارد ، ملازم با انکار شریعت است .

اسماعیلیه در مقام تأویل احکام و فروع فقهیه و انحراف از ظاهر و تمایل بباطن مجعول از خود ساخته من حیث لایشعر ، و یا من حیث یشعر درواوی ضلالت افتاده‌اند و در حقیقت اصل رسالت را انکار نموده‌اند .

صاحب تأویل و یا نائل بمقام تأویل‌کسی را باید دانست‌که از عالم طبع و نفس و قلب و روح وسر ، گذشته باشد و بواسطهٔ اتصال بمقام غیب و ام‌الکتاب و خلاصی از تلوین و تسلّط برشیطان نفس و رهائی از انواع شرك خفی احاطه بدرجات و ظهور و بطون و حد و اتصال، و با اشراف بمطلع‌کتاب وجود ، حافظ بین صورت و معنا باشد وگرنه با حفظ اصطلاحات مدونه‌ازکتب ارباب‌عرفان‌کسی صاحب تأویل نمیشود، همانطوریکه انغما درصورت و ظاهر موجب توقف روح و سبب عدم تأثیر عبادات در باطن نفس میشود و عبادت غیر ملازم باسلوك و تصفیه

- نقرکنقر الغراب - است ، انغمار در باطن و انحراف از صـورت ، موجب تسلّط شیطان نفس و سبب دوچار به شطح و طامات و حرمان ابناء ی از معرفت حق میشود. قال بعض الاعلام -وحیده‌عصره وصفوة‌دهره-:

فـاستعذ بالله من التلبیسات والتسویلات الشیطانیه فی طریق اکتساب المعارف الحقة و المعرفة الربوبیة و ایاك ان تتفوه بمقالة من یقول : ان العلوم الظاهریة لیست بشیء ، لأنها تختص بالعوام و اهـالی الصورة و ارباب القشور ، وان اصحاب المعنی فی غنی عن القشر و القالب و انهم مکلفون بالاذکار القلبیة و الخواطر السریّة ، لأنها روح العبادة و غایـة العبودیة . حل این مغالطه و فكّ این شبهۀ شیطانی از این قرار است که صورت و ظاهر خالی ازمعنی و باطن وصورت منفصل و جدا از معنـا و باطن باطل است نه‌صورت وقالب متصل بمعنا وحقیقت . اما ظاهر متحد با باطن و فرع متصل باصل حفظ آن در شرایع الهیه واجب و انحراف از آن کفر صریح است .

پای حضرت ختمی‌مرتبت بواسطه‌کثرت نماز در لیالی و ایام متورم گردید و موسی‌بن جعفر ازکثرت عبادت بدن مبارکش ضعیف و نحیف شد . قال بعض ارباب المعرفة فی هذا المقام : «کیف ، و علم ظواهر الکتاب و السنة من اجل العلوم قدراً وارفعها منزلة ، و هو اساس اعمال الظاهریة و التکالیف الالهیة والنوامیس الشرعیة ، و الشرایع الالهیة و الحکمة العلمیة التی هی طریق المستقیم الی الأسرار الربوبیة و الأنوار الغیبیة و التجلیات الالهیة . ولولاالظاهر لما وصل السالك الی کمالـه ولا المجاهد الی مآله . والعارف الکامل مَن حفظ المراتب واعطی کل

ذی‌حق حقّه...» .

انغمار در وحدت و اعراض ازکثرت و عدم مشاهدهٔ حق در آفاق و انفس و عدم شهود خلق در حق و بقاء در حالت فنا و محو ، ناشی از عدم استعداد سالك و عدم خلاصی وی از شرك خفی است . ولذا قال بعض ارباب الحق و الیقین وحید عصرنا و فریددهرنـا فی‌العلـوم النقلیه و المعارف الالهیه : « والكامل یكـون ذاالعینین و صـاحب المقامین و النشأتین و یقرء ظاهر الكتاب و باطنه و یتدبر فی‌صورته‌و معناه و تفسیره وتأویله ؛ فان الظاهر بلاباطن و الصورة‌بلامعنی،كالجسد بلاروح و الدنیا بلاآخرة،كما ان الباطن لایمكن تحصیله ا لاعن طریق الظاهر ، فان الدنیا مـزرعة الآخرة فمن تمسّك بالظاهر و وقف علی بابه قصر و عطل ، و یردّه الآیات و الروایات المتكاثرة الـدالة علـی تحسین التدبر فی‌آیات‌الله والتفكر فی‌كتبه وكلماته والتعریض بالمعرض عنهما ، والاعتراض بالواقف علی قشر هما . و من سلك طریق الباطـن بلانظر الی الظاهر ضلّ و اضلّ عن الطریق المستقیم . و من اخذ الظاهر و تمسّك به للوصول الی الحقایق و نظر الی المرآت لرؤیة جمال الحق المحبوب فقد هدی الی الصراط المستقیم ، و تلی الكتاب حق تلاوته. و لیس ممن اعرض عن ذكرربه . والله العالم لحقیقه‌كتابه و عنده علـم الكتاب » هذا ماذكره الأستاد نقلته بعباراته تیمناً بافادته وتذكراًباضائته ادام‌الله ظله‌الظلیل علی رؤس[1]مریده بادامة وجوده الشریف وعزه الجلیل و اضاء اشراق نوره مستدیماً علی قلوب المستعدین .

۱ـ رجوع شود به‌شرح دعاءسحر اثر سید الاساطین و رئیس الملة والدین.

بحث و تحقیق

یجب ان یعلم ان العارف الواصل بعد البلوغ الی نهایة التمکین و الخلاص عن جمیع انواع التلوین و قبول التجلیات الذاتیة و الاسمائیة یرجع الی الخلق و یدعوهم الی‌الحق بعد ماعرف استعداداتهم . و این سیر عبارتست ازسفر رابع سلاك که بطریقه ملاصدرا منطبق است برسفر نفس که همان سیر از خلق در خلق بوجود حقانی الهی باشد .

سالك کامل دراین سیر است که‌حق رادرکثرات بجهة الوحدة‌مشاهده می‌نماید و از ناحیهٔ اسم حاکم برعین و حقیقت ممکن و از طریق عین ثابت هر ممکن در اعیان خارجیه سیر می‌نماید و هرممکنی را واجد جمیع حضرات می‌بیند و در نظر شهود او نـه‌وحدت مانع و حجـاب مشاهده‌کثرت و نه‌کثرت مانع شهود وحدت می‌گردد .

جمیع صفات وکمالات حق را این سالك در ظاهر و باطن وجـود مشاهده می‌کند علم و قدرت و اراده و حیات و اختیار حق را در اعیان خارجیه از نسب و اظلال حق می‌بیند . قال بعض‌الاکابر من‌المحققین: «تحصیل اشراقی ـ فاذا بلغ السالك الی‌الله والمجاهد فی‌سبیل الحق‌الی ذاك‌المقام و تجلی علیه الحق فی مظاهر الخلق مع عدم احتجاب عـن الخلق بالحق بنحو الوحدة فی ملابس‌الکثرات و الکثرة فی عین‌الوحدة ینفتح علیه ابواب من المعرفة و العلوم و الأسرار الالهیة من علم وراء الرسوم ، منها ـ حقیقة الأمر بین‌الامرین التی وردت من لدن علیم‌حکیم علی لسان الرسول‌الکریم و اهل بیته و ورثة علمه و مقامه و احواله ؛

فان فهم هذه الحقیقة و درك سرّها و حقیقتها لایتیسّر الا لمن له قلب او القی السمع و هو شهید ، فانه یری بعین البصیرة و التحقیق بلاغشاوة التقلید و حجاب العصبیة ، ان کل موجود من الموجودات و حقیقة من الحقائق بذواتها و قواها الظاهریة و الباطنیة من شئون الحق و اطواره و ظهوره وتجلیاته وهو تعالی مع علو شأنه وتقدسه عن مجانسة مخلوقاته و تنزهه عن ملابسة التعیّنات و ان فی المظاهر الخلقیة ظاهر فی مرائی العباد ، و هو الاول و الآخر و الظاهر والباطن. کذلك الافعال والحرکات والتأثیرات کلها منه فی المظاهر الخلقیة ، فالخلق فاعل بفعل الله و قوة العبد ظهور قوة الحق «مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی» فجمیع الذوات و الصفات و المشیات و الارادات و الآثار و الحرکات من شئون ذاته و صفاته واظلّة مشیته وارادته و بروز نوره و تجلیه...».

در مبحث جبر و تفویض والامر بین الأمرین بچند وجه می‌توان این مسأله را مورد بحث قرارداد .

یکی آنکه آیا این مسأله درکلیه مظاهر خلقیه و موجودات خارجیه از ارواح و عقول و حقایق برزخی و نفوس انسانی و حیوانی و افاعیل صادرهٔ از جمیع صور نوعیه اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان ، قابل طرح و بحث است ، چه آنکه افاعیل صادرهٔ از مظاهر خلقیه دارای دو جهت است ، جهت اطلاق و جهت تقیید ، از جهت اطلاق وجود مطلقا از صقع ربوبی است و « قل کل من عندالله » شاهد مدعاست و حتی شامل قوابل امکانیه درحضرت علمیه نیزمیشود که «القابل لایکون

الامن فیضه الاقدس » و وجود ساری در مظاهر ناشی از سریان فیض مقدس است .

اما از جهت تقیید هرفعلی مستند بفاعل خود است و هرمظهر وجود و آثار مترتبهٔ برآن را بخود مقید می‌سازد و از طرق وسائط منتهی بحق میشود ، چه آنکه هیچ ذی‌شعوری افاعیلی راکه باید فاعل مباشر آن افاعیل ، اجسام و طبایع متحرك وسیّال و متغیر باشد ، بحق مستند نمی‌نماید ، چه آنکه آکل و شرب و تبرید و تسخین وسکون و حرکت و افاعیل صادرهٔ از انسان‌که فاعل مباشر آن قوای بدنیه است ، از خواص اجسام وصور منغمر در ماده و نفوس متعلق بماده میباشند .

بناءاً علی ماحققناه ، در مقام ، فرق بین موجود صاحب اراده و قدرت‌وحیات‌وموجود فاقداراده‌وحیات‌نمی‌باشد وحق‌اول‌بحسب‌مقام‌ذات وغنائه الذاتی ومقام‌لاتعین صرف منزه‌است از مصدریت افاعیل مقیده مستنده‌باعیان‌وحقایق‌نازلهٔ درمراتب امری‌وخلقی، ودرمقام‌ظهوروتجلی‌و سریان در مظاهر خلقی عین هرشئ و اثر مترتب برهر شئ بوجه اطلاق بروی مترتب است .

طائفهٔ جبری و تفویضی از این جهت در ضلالت واقع شده‌اندکه طایفهٔ اول بخیال فاسد و اوهام‌کاسد خودگمان‌کرده‌اندکه استنادکلیهٔ افعال حتی افاعیلی‌که فاعل مباشر آن افعال باید طبایع متحرکه باشد ، موجب حفظ عظمت و سطوت حق میباشد، از این جهت مقام تنزیه حق واجب را نفی و به تشبیه صرف‌گرویده‌اند مفوضه برای دوری جستن از استناد شرور و افاعیل خاص جسمانیات و طبایع ، نفوذ اراده‌ومشیت

وسعهٔ فیض و اراده و قدرت او را من‌حیث لایشعر انکارکرده‌اند وبه تنزیه صرف قائل شده‌اند .

جمعی از ارباب بحث مسألهٔ جبر و تفویض را در افعال عباد وآثار صادرهٔ از انسان که افعالش بعلم و قدرت و اراده مستندست ، مورد بحث و موضوع نفی و اثبات قرارداده‌اند .

جمعی از معروفین بفضل و معرفت از شیعه ، از اختیار در افعال عباد ، استقلال در اختیار فهمیده‌اند ، باین معناکه هرفعل صادر از عبد راکه مستحق مدح یاذم است مستند بعبد میدانند واراده و مشیت و قدرت حق را در حقیقت در فعل عبدنافذ نمیدانند وگفته‌اند ، خداوند وجود و علم و قدرت و اراده و اختیار به عباد عطا فرموده ولی فعل صادر از عباد باراده حق مستند نمیباشد ولی خداوند اگر اراده نماید عدم فعل را از عباد ، قهراً ارادهٔ حق غالب خواهد بود ، باین معنی‌که حق تعالی نخواهد صدور فعل از عبد محال است .

این مقاله همان‌گفتار مفوّضه و مخالف مذهب اهل حق و یقین است و مسلك الأمربین‌الأمرین ، غیر از هردو مسلك‌مجبّره و مفوضه است .

قال المؤلف‌العلامة (فی‌الفصل الثانی ص ۲٦) : « اعلم ان الولایة مأخوذة من الولی ، و هوالقرب ، لذلك یسمّی الحبیب ولیاً...».

ولایت بفتح (واو) بمعنای نصرت و به‌کسر آن بمعنای امارت و ربوبیت و محبت‌نیز آمده است . و اما ولی علی ماصرح به بعض الاعاظم ، فعیل باشد بمعنای فاعل‌که بنده تولی‌کند بطاعت او و حقوق

او را علی‌الدوام رعایت‌کند . بمعنای فعیل بمعنای مفعول نیز آمده است‌چنانکه فرمود: وهو یتولی‌الصالحین درفهم حقیقت ولایت و نبوت اکثر باحثان در این مسأله دوچار زلات شده‌اند و بیشتر تعاریف در این باب جامع و مانع نمیباشد .

برخی از اهل ظاهربگمان آنکه ولی تابع نبی است بطور اطلاق قائل بافضلیت نبی از ولی شده‌اند درحالتی‌که نبوت جهت خلقی وولایت جهت حقی است و باطن و سرّ نبوت و قهراً افضل از آنست و دیگر آنکه بیش‌ازیك‌ولی‌کامل درهیچ‌عصری ازاعصار موجود نباشد، وشاید که درعصرواحد انبیاءمتعدد موجود باشند.

حضرت ختمی‌مرتبت بشرحی‌که ذکر شد و در مباحث بعد نیز بیان میشود ، صاحب ولایت‌کلیه مطلقهٔ جامع جمیع ولایات و نبوت او قهراً محیط برجمیع نبواتست و مقام تعیّن او واسطه است بین لاتعین صرف و اولین تعین شامل و جامع جمیع تعینات ؛ لذا از آن به برزخ البرازخ الازلیه تعبیر نموده‌اند .

برخی ولایت را از آنجهت افضل از نبوت دانسته‌اند که ولایت نهایت ندارد و نبوت محدودست و وجه دیگر آنکه ، ولایت باطن وسر و نبوت ظاهر و علانیه است، و نیز ولایت جهت حقی و نبوت جهت خلقی است ووجه دیگر آنکه، ولایت صفت‌حق و نبوت صفت‌خلقست .

برخی از ابناء معرفت ولایت را منقسم نموده‌اند بولایت لاهوتی و جبروتی و ملکوتی و ناسوتی . از ولایت لاهوتی بولایت عظمی و از ولایت جبروتی بولایت‌کبری و از ملکوتی بولایت وسطی و از قسم

اخیر از اقسام آن بولایتِ صغری تعبیر نموده‌اند.

به‌تقسیم دیگر، ولایت‌را بولایت شمسیه و قمریه ونجمیه، تقسیم نموده‌اند و هرقسمی را اختصاص به‌شخص یا اشخاص داده‌اند.

ولایت و نبوت حضرت ختمی مرتبت به تقریری‌که گذشت اوسع از جمیع دوائر ولایات و ازلی و دائمی است. وارث ولایت مطلقهٔ محمدیه بحسب باطن ولایت متحد وسعهٔ ولایت او برابرست بـا ولایت حضرت ختمی مقام، با این فرق‌که این مقام جهت خاتم‌انبیاء بالاصاله و جهت خاتم‌الاولیاء بالوارثه است، لذا در مقام ظهور وصورت تابع ختمی‌مقام و در معنا متحد با آن میباشدکما صرّح بماحققناه الشیخ‌الاکبر فی‌کتاب الفصوص.

سئل‌عن علی، علیه‌السلام،: عرفت‌الله بمحمد اوعرفت محمداً بالله،قال ارواحنافداه: لوعرفت‌الله بمحمد، لکان محمد اوثق منی، ولو عرفت محمداً بالله مااحتجت الی رسول، ولکن‌الله عرفنی نفسه بلاکیف‌کماشاء، و بعث محمداً رسولاً لتبلیغ القرآن و الایمان و تثبیت الحجة و تقویم الناس علی منهج الاسلام، فصدقت بماجاء من‌الله...».

لذا شیخ‌کبیردر فکوك تصریح فرمودکه ولایت، مهدی علیه‌السلام، از آنجهت ولایت مطلقه است‌که ولایت او مضاف بحق است بلاواسطة لأن رسول‌الله اضاف ولایة المهدی، علیه‌السلام، الی‌الله و قال اذارایتم رایات السود من ارض خراسان فأتوها ولو جثواً، لان فیها خلیفةالله.

و این منافات ندارد باگفته محققان‌که تصریـح نموده‌انـد جمیع

شئون خاص ولایت محمدیه برای اولیاء محمدیین ، یعنی عترت ثابت است به نحو وراثت ومأخذ معارف آنها بعینه مأخذ معارف ختمی مقام است . درك این حقیقت برای اهل ظاهر صعب است، و چه‌بسا از روی نادانی وجهل بمقام ولایت ارباب معرفت را رَمی به‌غلو نمایند ونداننند که ولایت خاتم ولایت مطلقهٔ محمدیه نیز ازلی است و «کان ولیاً وآدم بین الماء والطین» ولکن الحق احق ان یتبع و انه یقول الحق و یهدی السبیل .

تحقیق عرشی

باعتباری ولایت‌کلیه الهیه دربـرمی‌گیرد . جمیع انـواع و اقسام ولایت را از : عامه و خاصه و مطلقه و مقیّده. ولایت از صفـات‌کلیهٔ الهیه است‌که باعتباری ازلی وبلحاظ حکومت این اسم‌کلـی الهـی در مظاهر خلقیه دولت آن ابدی و غیرقابل نفاد و زوال است اگرچه نبوت تشریعی‌که جهت ظهور و صورت آن میباشد بپایان می‌پذیرد ، چه آنکه آفتاب و خورشید سفارت و رسالت محمدیه غـروب نمـود و حقیقت ولایت او در مشکات وجوداولیاء او الی یوم‌القیامه متجلی است وکمال حقیقی آن در ولایت مطلقه خاتم اولیاء مهدی موعود ، صلوات‌الله‌علیه، ظهور بهم میرساند .

چون اسم‌کلی ولی از اسماء دائم الظهور و سلطنت آن برمظاهـر خلقی ابدی است و انقطاع ظهور و انطماس نور آن موجب زوال‌وفناء مظاهر خلقیه در عالم ناسوت و طبیعت است . و لذا وردعن المعصوم

« لولاالحجة لساخت الأرض باهلها » ولایت (بفتح) بمعنای قرب بولایت عامه و خاصّه منقسم میشود و ولایت خاصه نیز به ولایت مطلقه وولایت مقیده منقسم می‌گردد . در این تقسیمات باید توجه نمود، تادرفهم کلام ارباب تحقیق در این باب دوچار اشتباه نشد، کما اشتبه الأمر علی کثیر من ارباب المعرفة .

ولایت عامه بردوقسم است ؛ ولایتی که از ایمان به خدا ورسل و انبیاء و اولیاء و . . . حاصل میشودکه در آیهٔ «الله ولیّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور » بآن اشارت رفته است .

این ولایت دارای ابتدائی است و انتهائی ؛ ابتداء آن از تخلیهٔ نفس از رذائل اخلاقی و تحلیهٔ آن به فضائل انسانی شروع میشود ، و بمقام قرب نوافل ختم می‌گردد و در مقام فناء عبد در حق ، حق سمع و بصر و لسان او میشود . سهم این سالك ولی حق ، از لطائف سبعه ، لطیفهٔ روحیه ، و از فتوح ، فتح قریب ، و از بطون سبعهٔ قرآنیه ، بطن دوم و سوم ، و از منازل ، نهایت اودیه ، و از مراتب یقین مقام حق‌الیقین است .

قسم دوم از ولایت عامه ، اختصاص بارباب قلوب وکاملان از عباد سیار سالك داردکه فانی در حق و باقی به بقاء سلطان وجودند و بین قرب نوافل و فرائض جمع نموده‌اند .

این‌ولایت نیز دارای ابتدائی و انتهائی است، که سالك سیار دراین مقام بعد از فناء در حق وبقاء باو از ناحیهٔ کسب وجود حقانی و خلع وجود خلقی و طیّ جمیع درجات مخصوص سفر اول از اسفار اربعهٔ

سلاك ، شروع به سفر دوم می‌نماید . بنابراین ابتداء سیر صاحب این ولایت‌که در صدد تحقیق آن برآمده‌ایم انتهای سفر از خلق بحق و ابتدای سفر دوم یعنی سفر از حق به سوی حق است بوجودی حقانی‌و انتهاء آن نهایت مقام «قاب‌قوسین» است . نصیب عبد سیار و ولی سالك در این سیر حقانی از فتوحات ربانی ، فتح مبین و از بطون هفتگانه بطن ششم است‌که در بردارد بطن چهارم و پنجم رابناءاً علی ماحققناه ، ولایت عامه در مقابل ولایت خاصه بنابراصطلاح‌ارباب‌معرفت بردوقسم تقسیم میشود ، که‌هرقسمی اختصاص باشخاص خاص دارد.

اما ولایت خاصهٔ مقابل‌ولایت عامه‌که‌اختصاص بحضرت ختمی‌مرتبت و اوصیاء خاص اوکه از آنان در سنت به عترت و درکتاب به اهل‌بیت تعبیر شده است و حب و عشق بآنان اجر رسالت است ، دارای ابتدائی است‌که همان نهایت مقام ـقاب‌قوسین‌ـ باشد .

سالك این‌مقام بعد از سیر در اسماء ظاهر و باطن و نیل بمقام تحقق بمرتبهٔ جمعی اسماءکلیه و جزئیه و ظاهریه و باطنیه و عبور از حجب نوریه اسمائیه بمقام و مرتبهٔ مظهریت تجلی ذاتی و مشاهدهٔ ذات بدون حجاب اسماء ، تشرف حاصل نموده و از جمیع انواع شرك و تلوین‌خلاصی یافته و بمرتبهٔ اعلی ازتمکین ازناحیهٔ‌محوتام ومحق مطلق و زوال احکام امکانیهٔ خاص عین ثابت و تحصیل احاطه و معرفت تمام وتام بجمیع مدارج و مراتب و نیل بمقام اکملیت و تمحض و تشکیك و اصل و نصیب وی از مقامات مقام «اوادنی» و از لطائف لطیفهٔ «خفی واخفی» و از انواع فتوح «فتح مطلق» و از بطون «بطن سابع» است.

باعتباری درجات و مراتب و حسنات وجودی او نهـایت نـدارد و نزد ارباب عرفان صاحب مقام ولایت‌کبری و ریاست مطلقه و مبدأ جمیـع فضائل وکمالات و منشأ جمیع نبوات و ولایات و متجلی در مظهـر و مشکات‌کلیهٔ انبیاء ، باید بمقام مظهریت تجلی ذاتی نائل آید .

باعتباری همین ولایت خاصّهٔ محمدیه‌که متجلی در جمیع مظاهر و مجالی وجودیه است و جمیع نبوات و ولایات اشعه و انوار وجودسعی و حقیقت جمعی اویند ، در مقام ظهور ، مقید بحدی از حدود و مقید باسمی از اسماءکلیه و تجلیات ذاتیه میشود با اینکه بحسب ذات دارای اطلاق و شمولست ، از آن تعبیر بولایت مقیدهٔ محمدیه می‌نمایند .

این ولایت‌که ولایت قمریه نیز از آن تعبیر شده است ، اختصاص بامت محمد داردکه از این جهت ولایت ـامیهٔ محمدیهـ نیز بآن اطلاق شده است .

همین ولایت مطلقه اگر در مقام تجلی بوجه اطلاق و عموم‌وسریان لحاظ شود و از حدود و قیود معـّرا باشد ، ولایت مطلقه محمدیه نام داردکه‌گاهی تجلی دروجود جزئی شخصی حضرت ختمی‌مرتبت‌می‌نماید و تارة در مظهر یکی از اوصیاء خاص او (عـلی و اوصیاء او) ظهور می‌نماید . باعتبار تقید به وجود مادی و شخصی حضرت ختمی مقام‌بآن ولایت ـشمسیهـ و باعتبار تجلی در مشکوة یکی از افراد عترت ، بآن ولایت قمریه اطلاق نموده‌اند ، و باعتبار اتحاد و وحدت او و عترت او بحسب اصل ولایت بهردو ، ولایت شمسیه اطلاق‌کرده‌اند وکما اینکه

درصورت تقید آن بحدی از حدود باعتبار تجلی در جلباب کاملان از امت او ، بآن باعتباری ولایت قمریه و بلحاظی ولایت نجمیه ، اطلاق شده است، و باید شخص ناظر درکلمات ارباب عرفان بین این اصطلاحات فرق بگذارد و اگر درکلام اعاظم مثل شیخ اکبر دیدکه بعیسی خاتم ولایت عامه و به مهدی موعود ـ اروا حنافداه ـ ولایت خاصه اطلاق شده است ، گمان نبردکه ولایت مهدی تابع ولایت عیسی علیه‌السلام ، است.

چه مقام و مرجع ولایت کلیه محمدیه و اولیاء محمدیین مقام ـ اوادنی ـ و مرتبهٔ عیسی مقام ـ قاب‌قوسین ـ است و وجه تسمیهٔ آن بولایت عامه ، مقابل ولایت خاصهٔ محمدیه باعتباری و ولایت مطلقه ، باعتبار دیگر است . برخی از ابناء تحقیق آخرین مرحلهٔ سیر ولایت عیسوی را مرتبهٔ عقل اول دانسته‌اند ، باعتبار غلبهٔ جهت روحانیت و عدم اعتدال و استعداد و استقامت خاص ولایت محمدیه و غلبهٔ اسماء تنزیهیه بحسب حکم و تعین برعین ثابت مسیح علیه‌السلام .

گاهی نیز برولایت مطلقهٔ محمدیه ولایت کلیه و عامه و برانبیاء و اولیاء تابع او ولایت جزئیه و خاصّه و مقیده اطلاق نموده‌اند .

عبد سیار بعد از نیل به مقام فناء درحق و بقاء باو ، و نیل بمقام قرب نوافل از مراتب فنا و رسیدن به نهایت اودیه از منازل بواسطهٔ اشتداد جهت ولایت و ادامه سیر معنوی بحسب اقتضای عین ثابت از مقام ولایت عامه بمعنای اول بجانب ولایت عامهٔ بمعنای دوم مخصوص اولواالعزم از رسل انتقال پیدا می‌نماید و بعد از طی درجات این‌ولایت که اختصاص بکمّل از رسل دارد از نواحی اشتداد جهت ولایت و

استعداد ارتقاء بعد از تشرف بمقام قاب‌قوسین شروع به سیر در اسماء کلیه و جزئیه نموده تا بمقام مظهریت تجلی ذاتی واصل وبرجمیع مظاهر کونیه بحسب باطن ولایت حاکم میشود و جمیع انبیا و اولیاء از مقام و باطن ذات او استمداد می‌نمایند .

این مقام اختصاص بحضرت ختمی مقام داردکه در مقام ظهـور و تجلی و تنزل درکسوت یکی از اولیاء محمدیین‌که دارای مقام ختمیت ولایت است ظاهر میشود .

بنابرآنچه ذکر شد مظهر تام این ولایت بعد از غروب شمس نبوت حضرت ختمی‌مقام، بحسب باطن ولایت‌که ازآن بولایت خاصّهٔمحمدیه، ولایتی‌که ـ کانت علی قلب محمدـ افضل از جمیع انبیا و اولیاء است و باعتبار اتحاد این ولایت با مقام ولایت خاص حقیقت محمدیه ، جمیع انبیاء وکمل از رسل تابع این ولایت خاصه‌اندکه بلحاظ احاطه بردوائر ولایات انبیاء و اولیاء ، از آن بـولایت کلیه و عـامه و مطلقه تعبیر نموده‌اند .

ابن عربی در فصوص بآنچه‌که ذکر شد تصریح نموده و صاحب این ولایت را ـولایت خـاصهـ افضـل از جمیع رسـل و انبیاء میداند . ازصاحب ولایت خاصه محمدیه باعتباری و ولایت‌مطلقه محمدیه باعتبار دیگر ، به‌خاتم‌الاولیاء تعبیر نموده‌اند و مراد از خـاتم اولیاء ، ایـن نیست‌که بعد از او ولی‌ئی موجود نباشد ، بل‌که مراد از خـاتم اولیاء کسی است ولایت او مطلق از قیود و معارف خاص او مأخوذ از حق باشد بدون وساطت احدی از اولیاء ، اگرچه این مقام برای او بحسب

وراثت ثابت باشد، و ولایت او باعتبار انتساب و ارتباط بحق‌بالواسطه نباشدکما صرح به‌الشیخ الکبیرفی‌الفکوك وقال فی‌حق المهدی الموعود انه خلیفةالله.

صاحب این ولایت یعنی ولایت خاصه محمدیه بـاید نزدیکترین شخص بحضرت ختمی مقام باشدکماصرح بـذلك الشیخ الاکبر فی‌ـ الفتوحات وعبَّر عن، علی‌علیه‌السلام، باقرب الناس الی رسول‌الله واسرار الانبیاء اجمعین .

خلط بین اصطلاحات از طرفی و زندگی در محیط حکومت سنت و جماعت از طرف دیگر و ابتلاء بعقاید موروثی تقلیدی خاص محیط از جانب دیگر ، سبب، شده است‌که برخی از شارحان عبارات فصوص را بمیل خود تفسیر نمایند و خود را درمقام بیان مراد شیخ‌عمداًدوچار هفوات نمایند ، برخی عیسی را خاتم اولیاء و برخی عبارات فصوص را ناظر به خود شیخ اکبر میدانندکـه خویش را خـاتم اولیاء میداند در حالتی‌که عبارات او ابا از این قبیل تفاسیر دارند و مقرر درس و وارث علم او شیخ‌کبیر قونوی مراد او را در آثار خود بیان فرموده است .

قال الشیخ الأکبر فی فصوصه : « ولیس هذا العلم (یعنی علم باین که حق ازجهت ذات مرآت عین عبد و عبد از ناحیهٔ تجلیات اسمائـی مرآت حق است) ، الا لخاتم الرسل ، خاتم‌الأولیاء ، و مایراه احدمن الرسل الامن مشکوة الخاتم ، و لایراه احد من الآولیاء الا من مشکوة الولی الخاتم . حتی ان الرسل لایرونه متی رأوه ، الا من مشکوة خاتم الأولیاء ». عدم ظهور این معنی از ایـن جهت است‌کـه آن حضرت ،

بوصف رسالت ودرکسوت نبوت ظاهر شده است وهنگام ظهوربوصف ولایت مطلقه و خاصه محمدیه درکسوت مهدی ، علیه‌السلام ، این امر ظاهر و منجلی شود و قیل «انــه یسمع مــن شراك نعله ـای المهدی ـ اسرارالتوحید.

و قال : « انالرسالة و النبوة تنقطعان و الولایة لاتنقطع ابداً. فان المرسلون ینکونهم اولیاء لایرون ماذکرنا الا من مشکوة خاتم الآولیاء، فکیف من دونهم من الآولیاء .

و انکان خاتم الأولیاء تابعاً فی الحکم لماجاء به خاتم الرسل من التشریع ، فذلك لایقدح فی مقامه . . .» .

شارح محقق کاشانی درشرح عبارات مذکور فرموده است: «اشارة انی ان خاتم الاولیاء قدیکون تابعاً فی حکم الشرع کمایکون المهدی ، علیه‌السلام ، فانه یکون فی الأحکام الشرعیة تابعاً لمحمد صلی‌الله علیه، و فی المعارف و العلوم و الحقیقة تکون جمیع الأنبیاء والاولیاء تابعین له کلّهم. ولا یناقض ماذکرناه ، لأن باطنه باطن محمد علیه‌السلام، ولذا قیل انه علیه‌السلام ، حسنة من حسناته ، صلی‌الله علیه. واخبرعلیه‌السلام بقوله: ان اسمه اسمی وکنیته کنیتی فله‌المقام المحمود، ولا یقدح کونه تابعاً فی انه معدن علوم الجمیع من الأنبیاء و الأولیاء، فانه یکون فی علم التشریع و الأحکام انزل ، کمایکون فی علــم التحقیق و المعرفة بالله اعلی . . .».

قال الشیخ الاکبر فی کتاب الفصوص : «فکل نبی من‌لدن آدم الی آخر نبی مامنهم احد یأخذ الا من مشکات خاتم‌النبیّین وان تأخر وجود

طینته ، فانه بحقیقته موجود ، و هو قوله صلی‌الله‌علیه وسلم: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین » و غیره من الأنبیاء ماکان نبیاً الا حین بعث، وکذلك خاتم الأولیاءکان ولیاً وادم بین الماء والطین، وغیره من‌الاولیاء ماکان ولیاً الابعد تحصیله شرائط الولایة من‌الاخلاق الالهیه فی‌الاتصاف بهامن‌کونه تعالی تسمی «بالولی الحمید» فخاتم المرسل من‌حیث‌ولایته نسبته مع‌الخاتم للولایة نسبة الأنبیاء و الرسل معه . . . ».

بنابراین باید خاتم ولایت محمدیه و وارث مقامات و احـوال و حقایق‌او نزدیکترین اولیاء و اقرب‌ناس به خاتم الأنبیاءباشد، واین‌خاتم درعصرمامهدی علیه‌السلام است و این منافات ندارد باگفته اهل تحقیق که علی ، علیه‌السلام ، خاتم اولیاء و وارث مقامات و احوال اوست و نیز موافق است با نّص‌کلام شارحان فصوص‌که فرموده‌اند « مــن‌صحّت نسبته الی رسول‌الله صورة و معنی فهو الامام القائم مقامه ».

چه آنکه به تواتر از رسول‌الله نقل شده است : «انی‌تارك فیکم الثقلین،کتاب‌الله و عترتی ».

نقل و تأئید

شیخ اکبر درکتاب فتوحات مطلبی را افادت فرموده است‌که پردهٔ ابهام ازکثیری از مطالب فصوص و فتوحات و دیگر آثار در عرفان و تصوف در مسألهٔ ختم ولایت محمدیه برمیدارد .

در جزء ثالث از فتوحات ـ طدارالکتب العربیة ، معروف به چاپ کشمیری ص ۳۲۷ ، ۳۲۸ ، ۳۲۹ـ گوید : « اعلم ایـدناالله ان‌الله خلیفة

یخرج وقد امتلأت الأرض جوراً و ظلماً ، فیملأها عدلاً وقسطاً ، لولم یبق من الدنیا الایوم واحد ، طول الله ذلك الیوم حتی یلی هذه الخلیفة من عترة رسول الله من ولد فاطمة ، یواطی اسمه اسم رسول الله ، جده الحسین بن علی ، یبایع بین الرکن و المقام ، یشبه رسول الله فی خلقه...»

منشأ این قول روایات متعدده منقول ازطرق عامه است که درصحاح معتبر نزد علمای عامه موجود است وشیخ عارف بارع عبدالرزاق کاشانی در تأویلات گفته است. «خاتم النبوة هوالذی ختم الله به النبوة ولایکون الا واحداً ، و هو نبینا محمد صلی الله علیه وسلم . وکذا خاتم الولایة ـالذی قطع المقامات و بلغ نهایة الکمالات و لایکون الا واحداًـ و هو الذی یبلغ به صلاح الدنیا و الآخرة نهایة الکمال و یختل بموته النظام و هو المهدی الموعود ».

شیخ اکبر در فتوحات ـجزء اول باب سادسـ فی معرفة بدء الخلق الروحانی ، بعد از بیان این معناکه اول تعین عارض بروجود متجلی از حق حقیقت محمد علیه السلام است گوید : « فلم یکن اقرب الیه قبولاً الا حقیقة محمد . . . و اقرب الناس الیه علی بن ابیطالب امام العالم و سرّ الأنبیاء اجمعین ، ثم سائر الأنبیاء و الاولیاء . . .» .

در برخی از نسخ خطی چاپ نشده به «:اقرب الناس الی رسول الله و سید العالم باسره واسرار الأنبیاء و الأولیاء اجمعین » از آن حضرت تعبیر نموده .

درمعنای ـآل محمدـ علیه وعلیهم السلام نیز شارحان فصوص الحکم از جمله شارح اول فصوص محقق جندی و شارح علامه ، شرف الدین

قیصری در مقام تقریر مطالب خطبهٔ فصوص شیخ اکبر گفته‌اند :

« و آله ، اهله و اقاربه . و القرابة اما ان‌یکون صورة فقط ، او معنی فقط ، او صورة و معنی . فمن صحّت نسبته الیه صورة و معنی، فهو الخلیفة و الامام القائم مقامه».

شیخ محقق جندی امیرمؤمنان حضرت ولایتمدار ، مرتضی علی را « اول ولی مفرد وادم الاولیاء » در مقام تقریر نحوهٔ سیر ولایت کلیه محمدیه در مشکات انبیاء و اولیا ، و مهدی موعود را در جای دیگر از شرح خود ، اکمل و افضل اولیاء محمدیین دانسته است . منشأ این‌قبیل از اقوال روایات صحیحهٔ منقوله از حضرت ختمی‌مرتبت محمد مصطفی علیه وآله السلام است ، نه‌تأثر از شیعه ، و نیز برطبق قواعد عرفانی‌که نبوت انقطاع پذیر و ولایت دائمی و ابدی است آنانرا وادار باعتراف بحقایقی نموده است‌که برخی از علمای شیعه از فیض عظمای این قسم از معرفت محروم مانده‌اند .

اهل عرفان بخصوص اتباع شیخ‌اکبر واکثر از ارباب تحقیق ازعرفا همانطوری‌که ملاحظه شد ، عترت را خلیفه و امام و وارث حقیقی‌علوم و احوال و حقایق خاص خاتم پیغمبران دانسته‌اند ، و برخی از غیر متدربان در معرفت ازعامه و خاصه، بین خلافت وامامت‌فرق گذاشته‌اند و از این راه خواسته‌اند اجلاف وغاصبان حقوق خلفا و اولیاءمحمدیین را تبرئه نمایند .

و عن النبی علیه‌السلام ، علی ماورد عن طرق العامة « علی منی و انامنه ، هو ولی‌کل مؤمن. لکل نبی وصی و وارث و ان‌علیاً و صیّی‌و

وارثی ». وقال صلی‌الله علیه و آله : «یاعلی انا اقاتل علی تنزیل القرآن و انت تقاتل علی تأویله » به‌ابوبکر ولد ابوقحافه ، فرمود: کفّی وکف علی فی العدل سواء». انامدینة العلم و علی بابها ، انادار الحکمة وعلی بابها . قسمت الحکمة عشرة اجزاء و اعطی علی تسعة ، و الناس جزءاً واحداً. انا وعلی من نور واحد .

و نیز از طرق عامه زمخشری ودیگران از علمای سنت نقل‌کرده‌اند «لوا اجتمعوا الناس علی حب علی لما خلقت النار» وروی ایضاً عن طرقهم « حب علی حسنة لاتضرّ معها السیئة».

برطبق مضامین این قبیل از روایات و روایات مأثوره در شأن‌عترت و احادیث مخصوص به مهدی موعودکه رسول‌الله و امیرمؤمنان از او به «قائمنا» و ارباب عرفان از وی به قائم آل محمد و صاحب‌الزمان تعبیر نموده‌اند ، ارباب معرفت فرموده‌اند یکی از افراد عترت و آل محمد ، علی سبیل تجدّد الأمثال خلیفه و امام و قائم مقام نبوت والهام الهی برآن بزرگواران جانشین وحی است ، و تصریح نموده‌اند که بین الهام خاص عترت و وحی نازل‌برقلب ختمی مرتبت فرق واقعی وجود ندارد و مأخذ علم خاتم ولایت محمدیه ، بعینه مأخذ علم خاتم انبیاء است ، فرق بین این دو بالاصالة و الوارثة و التبعیة ، است ، لذا نبوت حضرت ختمی یعنی نبوت اصلی و تکوینی باطن نبوت‌تشریعی وولایت عترت ازلی است وکان خاتم الاولیاء ولیاً وآدم بین الماء والطین،کما حققه‌الشیخ الأکبر و الغوث الاعظم فی‌کتاب الفصوص ، و نصر عزیز و فتح مطلق ـ لینصرك الله نصراًعزیزاً ـ وقیام قیامت حقیقی در مقام تجلی

حق و ظهور حقیقت ولایت کلیه محمدیه ، از ناحیه ظهور و خروج مهدی علیه‌السلام حاصل میشود .

الا ان ختم الآولیاء شهید و عین امام العالمین فقید
هو السیدالمهدی من آل احمد هو الصارم الهندی حین یبید
هو الشمس یجلوکل غیم وظلمة هوالوابل الوسمی حین یجود

ولایت محمدیه مادّة المواد و اصل کلیه ولایاتست و ولایت کلیهٔ انبیاء و اولیا از آن منشعب و از فروع و اغصان آن شجرهٔ کلیهٔ الهیه میباشند و بنابراین اصل گفته‌اند ولایت جمیع انبیاء نسبت بولایت کلیه محمدیه و ولایت خاصه محمدیه که خاتم‌الاولیاء بآن متصف است، مقید بقیود وبین ولایات انبیاء نیز ازجهت اطلاق وتقیید، اختلاف موجودست

و از آنجاکه جهت نبوت حضرت ختمی‌مقام ، جهت خلقی و جهت ولایت او حقی و سر و باطن نبوت اوست و بحسب جهت بطون عین ولایت خاتم‌الاولیاء است و خاتم الاولیاء اقرب‌الناس الی‌رسول‌الله‌است، شیخ اکبر گفت جمیع انبیاء ازجمله‌خاتم الانبیاء ازجهت نبوت تابع خاتم الآولیاء وجمیع معارف واحکام خاص جهت نبوت او مأخوذ از باطن ختم ولایت است و این منافات ندارد باگفته او که خاتم الاولیاء حسنه‌ئی ازحسنات اوست، چون جهت ولایت کلیه ختم ولایت تابع ولایت کلیه محمدیه است. سرّ کلام از آنجا ظاهر میشودکه ولایت مطلقه خاتم‌الاولیاءکه بآن ولایت خاصه و کلیه نیز اطلاق شده است اگرچه عین ولایت مطلقه محمدیه‌است‌ولیکن فرق بین آنها به استقلال و اصالت و تبعیت و وراثت است ، لذا شیخ

کبیر در فص خالدی از فکوك فرموده است ولایت مهدی موعود، ولایت از آن‌جهت مطلقه‌است که بدون واسطه به حق‌تعالی منتسب‌است و رسول‌الله از آن حضرت به خلیفةالله تعبیر نموده است و این ولایت مانند اصل نبوت ختمی‌مرتبت موهوبی است نه اکتسابی .

سرٌ للخواص

چه‌بسا توهم شودکه خاتم انبیاء و خاتم اولیاء باوجود تأخّر وجودی بحسب زمان از دیگر انبیا واولیا، بچه نحو واسطه‌ظهوروبروز و منشأ ایصال فیض وجود وکمالات خاص هرموجودی از جمله عقول و ارواح و حقایق برزخیه و نفوس مطهرهٔ انبیا و اولیاء مقدم برخود می‌باشند و جمیع نفوس کامله بعداز ارتحال بنشئات باقیه از خاتم اولیا کسب فیض می‌نمایند و قسمت ارزاق علوم و اذواق و مقامات واحوال و اخلاق آنها از مشکات وجود ختم نبوت و ولایت بآنان میرسد .

جواب این قبیل از شبهات از تعقل تام در نحوهٔ وجود و ظهور و کیفیت تعین خاتم الانبیاء و اولیاء بحسب صورت ازلی و ابدی معلوم میشود ، چه آنکه خاتم باید بحسب باطن اول الاوائل و به‌لحاظ‌صورت عنصری مادی متأخر باشد تا جمیع مدارج ولایات و نبوات را بحسب سیر صعودی به پیماید و به صورت اصلی خودکه تعین اول باشد به‌پیوندد.

چون ازتجلی حق در مقام ظهوربصفات‌کلیه وجزئیه‌کمالیه بصورت مقام تعین باسم جامع‌کلی ، صورت این اسم جامع‌که از آن باسم اعظم

نیز تعبیر نموده‌اند ، بعنوان ختمیت ولایت خاصّهٔ محمدیه متعین شد، بین مشکات خاص ولایت خاصّه محمدیه (که از آن بولایت الهیهٔ کمالیهٔ ختمیه احدیه تعبیر شده است) و ختم نبوت تشریعیهٔ محیط کامل الهی جامع جمیع نبوات ، نسبت و ارتباط خاص در مقام تعین در مرتبهٔ احدیت و مشهد علم الهی متحقق گردید .

نتیجه و ثمرهٔ این ارتباط و ظهور آن در مقام نزول عبارتست از تعین و تنزل این ولایت کلیهٔ خاصهٔ محمدیه بصورت نبوت تشریعی خاتم رسل و انبیا در مقام فرق و تفصیل . بنابراین مأخذ علوم و معارف جمیع انبیاء و اولیا از جمله خاتم انبیاء ، مقام و مرتبهٔ مخصوص به خاتم اولیا میباشد و آن حقیقت کلیه واسطهٔ تنزل فیض از مقام اطلاق در جمیع مظاهر خلقیه از جمله مظاهر انبیاء و اولیاء است .

بحسب باطن ، مرتبه و مقام مخصوص خاتم الاولیاء صورت حقیقت محمدیه و ظهور و تجلی آن حقیقت کلیه است که حقیقت محمدیه در مقام تعین کلی جامع دارای صورت و ظاهر و معنا و باطن است که صورت آن مقام مخصوص ختم اولیاء و باطن آن مقام مخصوص حقیقت محمدیه است که از باب اتحاد بین ظاهر و مظهر این دو حقیقت کلی جامع محیط واسع رفیع الدرجات متحدند و فرق بین آنها به تفصیل و اجمال است ، لذا شیخ اکبر از ختم ولایت به اقرب الناس الی رسول‌الله ، تعبیر نموده و قرب ختم رسل به ختم اولیاء در مقام ظهور بوجود ناسوتی جسمانی ، صورت و ظاهر آن قرب معنوی است .

تبعیت و مظهریت ختم رسل نسبت به ختم ولایت در مقام تفصیل و فرق ، منافات با تبعیت ختم اولیا نسبت به ختم انبیاء بحسب باطن ولایت ندارد ، چه آنکه رسول‌الله جامع نبوت ورسالت و ولایت و خلافت است و اقرب الناس الیه و وارث اکمل او خاتم اولیا محمدیین ومحیط برولایات اوالعزم از انبیا و رسل میباشد وفیض وجود حق، درصعود و نزول وجود ، از مشکات خاتم الاولیاء به ارواح و نفوس انبیاء و اولیا میرسد و تأخّر صورت عنصری خاتم الاولیاء علی علیه‌السلام باعتباری ومهدی موعود باعتبار دیگر، لازم‌مقام ختمیت آن‌بزرگواران است « فلابدّللختم من الآخریة ».

بناءاً علی ماحققناه ، قرآن‌که مشتمل است بر علوم و اذواق و مقامات و احوال مخصوص ختم رسل ، قبل از ظهور بصورت حروف و کلمات و آیات، از مقام باطن ختم رسل به باطن خاتم اولیا نازل میشود و حقیقت خاتم اولیاء واسطهٔ نزول آنست بملك حامل وحی جهت ابلاغ بوجود عنصری خاتم رسل .

لذا از علی علیه‌السلام به معلم جبریل تعبیرکرده‌اند و از این جهت است‌که آنحضرت میفرمود ، من رایحهٔوحی و آیات نازل[1] برمقام‌رسالت

۱ــ شاید مردم‌کوردل یا غیر وارد به‌اصول و معارف ، آنچه راکه‌ما تقریر می‌نمائیم نوعی غلو بدانند ، ولی‌کسانی این قسم مطالب را بیان کرده‌اندکه شیعه نیستند ولی اهل حکمت و معرفت حقیقی‌انـــد . مگر نه‌آنستکه حضرت خاتم رسالت فرموده است : «اناوعلی من نور واحد» ونیز فرموده است ، من وعلی و دو فرزند او و فاطمه زوجهٔاو و دختر ←

را قبل از نزول استشمام می‌نمایم.

از این‌جا ظاهر میشود سرّ عدم احتیاج نفوس کمل از اولیاء محمدیین به معلم خارجی؛ چه آنکه نفوس مستکفی بالذات بصرف مشاهدهٔ آیات وجودی و عبادات و طاعات، از طریق قرب وریدی بمقام ولایت میرسند و برخی درجات و مراتب بین خود و حق را متدرجاً پیموده و باصل خود واصل میشوند.

تفصیل این اجمال از این‌قرار است‌که واصلان بمقام قطبیت و ولایت کلیه الهیه از ناحیهٔ جذبات حق بمقام قرب نائل میشوند ودر مقام رجوع بکثرت درجات وجودی را به تفصیل مشاهده می‌نمایند و در سیر دوم بمراتب و احوال احاطهٔ تفصیلی حاصل می‌نمایند.

بعبارت دیگر، از آنجاکه حق مطلق از دوطریق باموجودات ارتباط دارد و در نتیجه بین عبد و حق دو قسم از معیت متحقق است: یکی از طریق وجه خاص و قرب وریدی و تولیه از باب آنکه احاطهٔ قیومیهٔ حق اقتضاء نمایدکه از هر نزدیکی به عبد نزدیکتر است. قسم دیگر از معیت و ارتباط، ارتباط حق است با اشیاءاز طریق سلسلهٔ علل ومعالیل، چه آنکه وجود و تحقق برخی از اشیاء توقف برعلل و اسباب سابق بروجود او دارد و فقط صادر اول و عقل نخست با حق بدون واسطه

← من، قبل از خلقت عالم و آدم حق را به‌اسم قدوس و سبوح و دیگر اسماء کلیه می‌خواندیم. مقام تعین حقیقت علویه مقدم‌است برتعین قرآن بصورت‌کلام حق‌که فرمود «اناکلام‌الله الناطق».

مرتبط است .

نزد ارباب عرفان فیض واصل از حق بعبد از هر دو طریق ممکن است ، بلکه فیض حق هم از طریق تولیه و قرب وریدی باشیاء میرسد وهم از طریق علل ووسائط طولیه وحقایق و مراتب سابق بروجودعبد.

فیض واصل بعبد از طریق علل و اسباب بعد از مرور در مراتب وجودی و انصباغ باحکام خاص از هرمرتبه علی وجه التنازل به عبد سیار میرسد و عبد سیار در مقام سیر حکم خاص هرمرتبه را بآن مرتبه باز میگذارد و بدرجات فوق صعود نموده، بعد ازقطع حجب ووسائط در اسم حاکم برعین خود فانی میشود و بمبدأ تعین خود میرسد .

اگر عبد مستعد فیض از جهت تولیه و وجه خاص و قرب وریدی و از جهت ارتباط مقید بمطلق ـ چه آنکه بین این دو فاصله وجود ندارد ـ توجه بباطن خودکه حق است پیدا نماید و جهت خلقی اوفانی در حق شود ، آنرا جذبه می‌نامند و این جذبه عبارتست از اضمحلال و استهلاک عبد در حق ، و این جذبه برمجاهدت عبد مقدم است و عین ثابت عبد دارای استعداد تامی است‌که منشأ انجذاب او میباشد، لذااین عبد را محبوب حق نامیده‌اندکه حق موجب انجذاب و سبب جلب او بسوی خود است .

این عبدِ مجذوب اگر برگردد برطریق سلسلهٔ علل و اسباب و سیرِ خود را درجه بدرجه ادامه دهد تا به اسم منشأ تعین خود برگردد ، از آنجا اول مجذوب حق‌گردد و بعد از جذبه مراتب و درجات سلوک را طی نموده ، او را مجذوب سالک‌گویند .

عبد اگر از ناحیهٔ سلوك بحق نزدیك شود و بعد از طی درجات و مراتب بمقام قرب وفنا واصل شود ، و سلوك سبب و علت جذبهٔ او گردد ، و جذبه‌اش موقوف بر محبت منشأ قرب باشد ، او را سالك مجذوب گویند .

برخی از نفوس بعد از جذبه ، گرفتار فناء در اسم منشأ تعین خود میشوند و بوجه من‌الوجوه از این فنا خلاص نمی‌شوند . این قسم از نفوس نسبت بکمّل ناقص وفاقد استعداد ادامهٔ سلوکند وجه‌بساکلماتی که از آن به شطح تعبیر شده است از آنها صادر شود .

اعمال و افعال موجب قرب حق بردوقسمند . قسمتی از قبیل نوافل و مستحباتندکه حق آن اعمال را بعباد خود واجب ننموده است ولی انجام اعمال با آنکه الزامی نمیباشند موجب قرب بحق میشوند .

قسم دیگر از اعمال موجب قرب عبادات و اعمال واجبه‌اندکه اثر این اعمال قرب بحق اول تعالی شأنه است . فرق‌بین این دوقسم ازاعمال و مقربات و قرب حاصل از این دو از این قرار استکه در مستحبات چون ترك آن از جانب حق جائز و فعل آن الزام‌آور نمیباشد و وجود عبد در این مقام ـکان لم‌یکن ـ فرض نگردیده ، قرب حاصل از مستحبات و توحید مترتب برآن ، قرب نوافل نام دارند . و در قسم‌دوم وجود و اراده‌عبد از باب الزام واجبات و عدم جواز ترك آن در این مقام مورد اعتبار قرار ندارد و ـکأنه ـ جهت خلقیت عبد در جهت حقیت حق مستهلك و فانی فرض شده است لذا قرب مترتب برواجبات

و توحید حاصل از این قرب، قرب فرائض و توحید قرب فرائض نام نهاده‌اند.

در مرتبهٔ اول ، یعنی در توحید حاصل از قرب ناشی از اتیان به نوافل ،عبد فاعل فعل خود و حق بمنزله آلت و واسطهٔ فعل عبد است. وکلام معجز نظام « لایزال یتقرب الیّ العبد بالنوافل ، حتی احبه ، و اذا احببته کنت سمعه و بصره و یده. . .» بآن ناظر است .

در قرب فرائض عبد آلت فعل حق و حق متجلی درصورت عبد است وکلام معجز نظام وبلاغت انتظام قال‌الله علی لسان عبده «سمع‌الله لمن‌حمده» وکلماتی نظیر «بی‌یسمع و بی‌یبصر...» اشارت باین قسم از قرب است ومرتبهٔ‌بالاتر ازاین دوقرب عبارتست‌ازجمع بین‌این‌دوقرب‌که ناشی‌ازکمال‌و احاطهٔ عبد است براین دو مقام، ووصول بمقام‌جمعی‌الهی در این مقام عبد بیکی از این دو قرب مقید نیست و بهردوقرب‌متحقق و مطلق از تقید بیکی از این دو میباشد .

در قسم سوم عبد به‌جمع بین دو قرب بدون تقید بیکی و بی‌مناوبه، که زمانی بقرب نوافل و زمانی‌بقرب فرائض مقید باشد ، بل‌بهریك از دوقرب واحکام آن تحقق یابد .

مقام جمع‌الجمع و مرتبهٔ قاب‌قوسین و مقام‌کمال عبارت از این مقام است وکریمهٔ «ان‌الذین یبایعونك...» لسان این مقام جمعی الهی است.

مرتبهٔ چهارم از توحید و قرب عبارتست از مقام عدم تقیدعبدسیار باحوال سه‌گانه و بلوغ بمقام و مرتبهٔ اطلاق و عدم تقید عبد سالك بقرب نوافل و فرائض و عدم تقید به جمع بین این دو و عدم تقید بهیچ حالی از این احوال و وصول بمرتبهٔ اطلاق نسبت بقیود مذکوره در

احوال سه گانه .

باین مقام اشارت رفته است درکلام الهی «مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی» و از آن بمقام ـ اوادنی ـ نیز تعبیر شده است و مقام ـقاب‌قوسین ـ به قسم سوم اختصاص دارد .

از قسم چهارم بمقام‌اکملیت وتمحض و تشکیك نیز تعبیرنموده‌اند. این مقام از مختصات خاتم الانبیاء است باصالت و خاتم‌الاولیاء بوراثت و تبعیت .

حقیر در مقدمهٔ مشارق‌الدراری طرق اکتساب ولایت و منازل و مراحل و درجات و مقامات سلاك این طریق را از مقام یقظه تا مقام تحقق به توحید حقیقی و نیل بمقام اوأدنی مفصّل بیان و در اطراف مباحث جمع و توحید و مراتب آن نیز بحث نموده است .

فی‌الخلافة

قال المؤلف‌القیصری ـ ص۳۷ ـ : الفصل الثالث فی‌الخلافة...»

ارباب عرفان در این مسأله متفقندکه حق‌تعالی وجود صرف مطلق معرا ازکلیهٔ قیود از جمله قید اطلاق است و اطلاق مطلق و موجود و غیر این دو از الفاظ برحقیقت ذات جهت تفهیم است نه آنکه این‌الفاظ اسم حقیقی ذات باشند .

مراد از اطلاق همان عدم تقید ذاتست بقیدی از قیود ، لذاگفته‌اند این لفظ در حق متضمن معنای سلبی است . و از آنجاکه ذات حق از باب عدم قبول احاطه و قید ، در مرتبه و موطن ذات بدون تنزل ، مدرك و مفهوم و مشهود هیچ موجودی واقع نمیشود و بین او و غیر

او هیچ نسبتی تحقق ندارد ، مجهول مطلق و غیب‌الغیوب و بنفس ذات و حقیقت در حجاب عزت و در مرتبه‌ئی از رفعت قرار داردکه طلب و ارادهٔ شهود آن حقیقت و ادراك آن معشوق مطلق، تضییع وقت وطلب امر محال است و درکریمهٔ «یحذّرکم‌الله نفسه» اشارت باین معنا رفته است و حق از نهایت رأفت عباد خود را متوجه این معنا نموده است و آنها را از طلب محال منع فرموده .

حقیقت ذات باعتبار قبول تعین یا تعینات ناشی ازتنزل‌ازمقام‌رفعت، وجلالت درکسوت اسماء وصفات تجلی نموده و از نواحی تجلیات اسمائیه‌که باعتباری عین ذات حقند درصور اعیان و درکسوت اغیار ظاهر میشود ، حقیقت ذات اگرچه واحدست بوحدت اطلاقیه و لیکن اسماء و صفات او متکثرند و هراسمی در مقام تجلی و تنزل و تعین بصورتی عینی از اعیان ممکنات در حضرت علمیه از ناحیه مفاتیح غیبی متجلی میشود .

اسماء الهیه وصور اسمائیه باعتبار تجلی حق در مقام تعین اول بصورت جمعی و جمع الجمعی و در واحدیت درصورت تفصیلی و در عوالم‌کونیه درصورتی مفصلتر از تعین واحدی در اعیان متجلی‌هستند.

هراسمی دارای خاصیت واثریست‌که در مقام ظهور درکسوت‌اعیان اثر آن ظاهر میشود و این اثر ناشی از طلب فاعلی اسماء و طلب قابلی اعیان میباشد .

همانطوری اسماء هریك طالب ظهورند ، مقام جمع‌الجمع اسماءکه اسم‌کلی جامع و اعظم باشد نیز طالب مظهری است و مظهر جامع این

اسم اعظم، حقیقت محمدیه است که واسطه ظهور اعیان کلیه ممکناتست.

حقیقت وجود باعتبار اطلاق حقیقی و اتصاف به هویت ذاتیهٔ مطلقه ، بنفس ذات ابا دارد از آنکه محاط و معلوم و مدرك و مشهود غیر گردد .

و چون آن حقیقت متصف باطلاق حقیقی ، ذاتاً ابا از قبول تعین و تمیز در موطن هویت غیبی دارد ، دائماً باعتبار ذات غیر مکشوف و غیر متمیز است و در قوه و قدرت هیچ موجودی نیست که در ساحت کبریائی او راه پیدا نماید ، این حکم برای او همیشه ثابت است .

و فی التنزیل «لایحیطون به علماً ، و عنت الوجوه للحی القیوم » و قال اعلم الناس «لااحصی ثناءاً علیك ، ولا ابلغ کل‌ّمافیك ، رب زدنی تحیراً ».

بنابر قواعد مقرره درمسفورات متألهان از حکما و محققان از عرفا، جهل به‌ذات و عدم تعلق علم بحقیقت حق ، باعتبار کنه ذات و غیب وجود و عدم احاطه بمعلومات کامن در مقام غیب ذات است ولی بلحاظ تجلی در مظاهر و مراتب تعیّنات ، حق مشهود و معلوم غیر ، و هر موجودی باندازه وجود خود به‌نحو بساطت بحسب فطرت‌وعلم‌حضوری بعلت فیاض وجود و مقوم حقیقت خود عالم است .

تحقیق و تتمیم

درمباحث گذشته بیان کردیم که حق اگرچه بحسب مقام اطلاق ذاتی

غیر متعین به تعینات اسمائیه و غیر اسمائیه است و لیکن اسماء و صفات مستجن در غیب وجود در مقام شهود حق ذات خود را در عین اتصاف بجمیع صفات و کمالات ذاتیه و اسمائیه و از باب تضمن تعین اول مفاتیح غیبیه و تعین عین و حقیقت مطلقه به مرتبهٔ لابشرطیت نسبت به اطلاق و تقیید و تعین و عدم تعین و وحدت و کثرت و فعل و انفعال ، در نتیجه نسب ذاتیه الهیه ، یعنی اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت به تعین اول متعین شدند و اولین کثرت از تجلی باطنی ظاهر شد .

تعین اول باعتبار تعلق به بطون ذات و حضرت جلال و قهر لازم آن منشأ فنا و استهلاک و انقهار اغیار و ملازم با غضب و غیرت ناشی از اسم جلال و باعتبار اسم جمال مقابل جلال ، ناظر براظهار حقایق و قوابل و مفیض فیض بر هر عین مستحق وجود و قابل ظهور است ، و این دو اسم که در آیهٔ کریمه «بل یداه مبسوطتان» بآن اشارت رفته است لایزال بر تعینات علمیه و عینیه حاکمند ، یکی منشأ قهر و انقهار و قبض و دیگری منشأ ظهور و بسط و انبساط ، یکی منشأ رجا و رضا و دیگری منشأ خوف و بیم است .

از آنجاکه هر اسمی علی الاطلاق مقتضی اظهار خواص و آثار با خاصیت واثر مخصوص بخود است ؛ مثلاً اسم رحمان مقتضی رحمت و اسم قاهر علت قهر و منشأ انقهار مظهر خود و بالجمله : اسماء جلالیه علی‌الاطلاق طالب اظهار و اعمال‌سلطنت‌خود و اسماء جمالیه منشأ آثار خاص خود می‌باشند ، و قهراً بین آنها با آنکه در غیب ذات متحدند ، تنازع واقع میشود و از این معنا به تخاصم در ملأاعلی تعبیر شده است ،

و از همین ناحیه تخاصم و تنازع در مظـاهر اعیان و وجود خـارجی ماهیات حاصل میشود ، فاحتاج الامر الالهی الـی مظهر حکم عـادل ، لیحکم بینهما و یحفظ نظامهما فی‌الدنیا و الآخرة‌کما صرح بـه‌الشیخ العارف المؤلف و این مظهر عدل حقیقت محمدیه است .

ولی باید توجه داشت‌که این مظهر حاکم عادل در مقام تعین اول جهت رفع تخاصم ازمقتضیات اسماء بصورت اسم‌اعظم در مرتبهٔ‌واحدیت ظهور می‌نماید و باعتبار جهت قبول و استعداد عین ثابت اوحاکم‌برکلیهٔ اعیان ، و اعیان ثابتهٔ‌کلیهٔ موجودات از ابعاض و اجزاء عین ثابت او و عین ثابت او سمت سلطه و سیادت بردیگر اعیان دارد ، و چـون آن حقیقت‌کلیهٔ مظهر اسم الله ذاتی است و اسم‌الله متجلی در عقول و نفوس و انواع عرضیه صورت حقیقت اوست ، حقیقت محمدیه در مقام انباء تکوینی‌که همان باطن ولایت او بـاشد باسم عدل منشأ تعادل و رفع تخاصم در اسماء جهت ظهور آثار و واسطه است جهت ظهورکثرت از مرتبهٔ احدیت ذاتی بمقام واحدیت . و هذا التحقیق من الدقایق التی‌قلّ من یصل الیه . .

نقل و تأیید

قال الشیخ‌الاکبر فی فصوصه : «انماکانت حکمته فردیة ، لأنه‌اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی ، و لهذابدیءبه‌الأمر و ختم ، فکان نبیاً و آدم بین الماء و الطین ، ثم‌کان بنشأته العنصریة خاتم النبیّین».

درمباحث‌گذشته اشاره نمودیم‌که این مقام بالوراثه اختصاص‌بخاتم

الاولیاء دارد و حقیقت محمدیه بل‌که حق از باب آنکه خلافت مهدی موعود ، بنابر تصریح شیخ‌کبیر قونوی مطلق ازکلیه قیودست‌باسم‌عدل الهی در مشکات خاتم الاولیاء تجلی نماید و لذا عرفا و ارباب تحقیق بنابر نصوص وارد از حضرت رسالت‌پناه گفته‌اند ، دفع دجال و قلع و قمع‌کفر و شرك و فسوق و فجور از شئون خاتم‌الاولیاست‌که : «یملأ الأرض قسطاً و عدلاً بعدما ملئت ظلماً و جوراً».

قوله : ولأنه اکمل موجود فی‌هذا العالم الخ.

اقول : اکمل نوع انسانی بایدکسی باشدکه باعتبار جهت روحی و امری اشرف ارواح قدسیه وباعتبار جهت جسمانی اشرف اجسام‌طبیعیه باشد . اشرف ارواح در قوس نزولی عقل اول است‌که فرمود:«اول ماخلق‌الله نوری » و نیز از آن مقام وارد شده است«کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین » شریف‌ترین اجسام در عالم ماده جسمی است‌که متعلق اشرف نفوس باشد و مناسبت بین بدن و نفس از حیث شرافت و خسّت واجب و موجودی‌که بحسب جسم و ماده ، و باعتبار روح و نفس ، اشرف موجودات باشد، قهراًکامل‌ترین موجود و فرد اکمل‌نوع خود میباشد سر ختمیت حضرت رسالت‌پناه در درجات و مراتب نبوت از این‌جا ظاهر میشود .

درمباحث‌گذشته بیان‌کردیم‌که حقیقت برزخیهٔ انسانیهٔ صاحب مقام احدیت جمعیهٔ ازلیه و ابدیه از آن جهت‌که واسطه بین مقام اطلاق صرف وغیب مغیب‌و تعین است و از باب‌آنکه دارای مقام جمع و فصل بین اطلاق حقیقی و تعین و ظهور اسمائی و جامع مقام شفعیت ووتریت

و احدیت است ، صورت او در مقام ظهور در اولین مرتبه نبوت خاص نوع انسانی ، آدم و در آخرین مرتبه متجلی در صورت حضرت نبوت جمعیهٔ ختمیه محمدیه میباشد و لذا صاحب مقام احـدیت جمـع جمیع حقایق الهیه و حقایق کمالیهٔ انسانیه است و متصف است بمقام احدیت و فردیت اول ـ و منها تفرّعت الفردیات فی جمیع المراتب المعنویة و الروحانیة والالهیة والکونیة ـ ولذا قال الشیخ الاکبر فی فصوص الحکم:

«و مازاد علی هذه الأولیة من الأفراد فانه عنها ، فکان ـص ـ ادل دلیل علی ربه ، فانه اوتی جوامع الکلم التی هی مسمیات أسماء آدم».

مسمیات اسماء همان حقایقی است که ادم به تعلیم الهی آمـوخت . این کلمات الهیه که حقایق ممکناتند ، بحسب اصول منحصر در سه اصل و باعتبار جزئیات تناهی ندارند .

حقایق و اعیان فعلیهٔ مؤثرهٔ وجوبیهٔ الهیه و حقایق انفعالیهٔ کیانیهٔ امکانیهٔ مربوب ارباب فعلیهٔ مؤثره ، حقایـق جمعیه کمـالیهٔ انسانیه . حقیقت حق بحسب اطلاق ذاتی محیط برکلیهٔ این حقایق وکلیهٔ حقایق ، شئون ذاتیه حقنّد و حقیقت محمدیه جامع کلیه کلمات الهیه است باعتبار اتصاف بمقام برزخیت جامع بین مقام و تریت و شفعیت و لذا قال الشیخ الاکبر : «فاشبه الدلیل فی تثلیثه ، و الدلیل دلیل لنفسه ، فکان محمد اوضح دلیل علی ربّه» و قدحررنا مغزی کلام الشیخ فی المقام فی شرحنا علی هذا الفص باللغة الفارسیة.

بحث و تحقیق

در مباحث گذشته بیان کردیم که عالم صورت حقیقت کلی و جمعـی

انسان است و مراد از حقیقت انسان عین ثابت اوست باعتبار ظهور در مرتبهٔ واحدیت به تبع اسم اعظم وحقیقت هرشئ عبارتست از نحوهٔتعین آنشئ در علم حق .

حقیقت ذات باعتبار مقام ظهور دارای‌تجلی واحدیست‌که‌درصورت احدیت جمعی متعین و متجلی است ، حقیقت ذات متعین بتجلی جمعی احدی در عرف ارباب عرفان و درلسان قرآن مسماست باسم‌الله، و این اسم اللهکه بآن ـالله‌ـ ذاتی اطلاق نموده‌اند دارای مظهر جمعی احدی استکه از آن به عین ثابت انسان و حقیقت انسانی اطلاق نموده‌اند و هوالقطب الازلی الأبدی . قال الشیخ الاکبر فی فصوصه :

«لماشاءالحق من‌حیث اسمائه‌الحسنی‌التی لایبلغهاالاحصاء ، ان‌یری اعیانها،وان‌شئت‌قلت،ان‌یری‌عینه‌فی‌کون‌جامع یحصرالأمرکله‌لکونه‌متصفاً بالوجود و یظهر به‌سرّه الیه ، فان رؤیة الشئ نفسه بنفسه ، ماهی مثل رؤیته نفسه فی‌امر آخر یکون له‌کالمرآة ؛ فانه یظهرله نفسه فی‌صورة یعطیها المحل المنظور فیه مما لم‌یکن یظهرله من غیر وجود هذا المحل ولاتجلیه له ، و قدکان الحق سبحانه اوجد العالم‌کله وجود شبح مسوی لاروح فیه ، فکان‌کمرآة غیر مجلوة ، و من شأن الحکم الالهی انه ماسوی محلاً الاو یقبل روحاً الهیاً عبّر عنه بالنفخ فیه ؛ وماهو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول التجلی الدائم الذی لم یزل ولایزال. . .».

در مباحث قبل گفتیم‌که حقایق عالم و اعیان ثابته ـ مرتسم در حضرت علمیه از ناحیهٔ ظهور اسماء الهیه ـ طالب ظهور و وجودوتحقق

خارجی و اسماء الهیه طالب اظهار حقایق مختفی در موطن ذات حقند و وجود طلب از قابل مستعد و فیاض علی الاطلاق موجب وجود عوالم غیب و شهود و منشأ تحقق قوس نزول و صعود است .

چون غرض از ایجاد حصول کمال جلا و استجلاء حق در مرائی وجود ، وکمال جلاء و استجلا حاصل نمیشود جز ازطریق تجلی درمظهر تام کامل در موطن علم اولاً ودر عوالم عینی و خارجی ثانیاً، و مظهر تام کلیه اسماء علیه که بحسب اصول محدود و باعتبار فروع نامحدودند . در بین مظاهر و مرائی حقیقت کلی انسان است که مشتمل است برجمیع مراتب و درجات وجودی . و الی ماحققناه اشار العارف الربانی بقوله:

نظری کرد که بیند بجهان قامت خویش   خیمه در مزرعهٔ آب و گل آدم زد

باید توجه داشت که کلمهٔ حق مشعر به حقیت وتحقق و وجود است، و اطلاق حق برمبدء کائنات از این باب است که مبدأ وجود علاوه بر آنکه عین تحقق و حقیت و واقعیت و مبرا از جهات عدمی منافی با حق و حقیقت است، مفیض وجود ومعطی وجود برهرمستحق وجود و واهب کمالات وجودی برهرموجودی که واقع در صراط قبول کمال و مستعد قبول حرکت و استکمال است .

و سرّ اضافهٔ مشیت باسم حق نیز از این جا ظاهر میشود که جمیع حقایق وکلیه مجالی و مظاهر حق از ناحیهٔ مشیت الهیه و تعلق آن بمظاهر علمیه و عینیه از مقام احدیت و مشهد کلی جمعی الهی و مجلای ظهور کثرات اسمائی و صفاتی و مجالی و صور اسمائیه بوجودی جمعی الهی کالشجرة فی النواة و موطن شهود المفصلات مجملاً، در مرتبهٔ

واحدیت بصور تفصیلی ظاهر میشوند .

اسماء الهیه در قبضهٔ قهر احدیت حق درمقام تحقق بوجود جمعی احدی دارای ظهور نیستند و ظهور بربطون در این موطن و بطون بر ظهور در این مقام در حد تساوی قراردارند . لسان این مقام ـ کان‌الله‌ولا شئ معه ـ است .

غیبت ذات در این مقام متعین است به تعین لاهوتی و ـ تاء ـ درکلام قدسی آیات «کنت‌کنزاً مخفیاً ، فاحببت ان اعرف»کنایت است از تعین ذات درصور جواهر اسماء و صفات ، باعتبار تحقق و استهـلاک کثرت اسمائی در احدیت عین ذات .

کنز یعنی وجود و ذات متعین به تعین احدی ، اگرچه مخفی ازنظر اغیار است ولی ظاهر و متحقق و متعین بذات خویش است .

قوله تعالی : «فاحببت ان اعرف...» یعنی: اردت ان‌اعرف،که‌مئالاً معنای آن از این قرار است‌که اراده نمودم شناسائی خود را درصور تعیّنات خلقی و خواستم‌که شناخته شوم برای مظاهر و مجالی بواسطهٔ ظهور در مجالی علمی و عینی .

قول الشیخ : «لماشاء الحق...» این‌مشیت‌عبارتست از تجلی‌وظهور حق در مقام ظهور به اسماء و صفات و بطـون اعیان درکسوت اسماء الهیه ، جهت اظهار اعیان ، و حق از جهت اسماء و یا تجلی و ظهور در جلباب اسماء ، خواست‌که این اعیان رابوجود خارجی (بعـد از تعین بوجود علمی) متحقق‌گرداند .

بنابراین اسماء الهیه تجلی ذات و اعیان تجلیات اسماء حقند باعتبار

وجود عینی . نتیجه رابط بین حق و اعیان اسماء الهیه‌اندکـه بحسب اصول محصور در اسماء ظاهر و باطن و اول و آخر و محـدود ، در حیطهٔ امهات سبعهٔ اسمائیه ، و بحسب فروع و جزئیات غیر متناهـی و غیر محصورند و مظاهر اسماء نیز غیر متناهی‌اند .

بهمین لحاظ اضافه نمود مشیت الهیه را باسم حق از جهت اسماء حسنی و صفات علیاکه محصور ومحدود به حدی نمی‌باشند.

اسم دراین‌جا عبارتست از ذات حق متعین باسماء الهیه ، و تعیّنات جلالیه و جمالیه و اضافه باسم حق ، احق است‌از اضافه بهر اسمی‌دیگر و تحقق و حقیقت هراسم و صفت متحقق باسم حـق است چه آنکـه هراسمی عبارتست از حقیقت حق‌تعالی، باعتبار تعین حقیقت درمرتبه‌ئی از مراتب الهیه‌وکونیه .

حقیقت حق باعتبار تجلیات و تعینات ذاتیه اراده نمود خـویش را (یااعیان وحقایق منفرده و مفصلهٔ وجودی را)درحقیقت‌کلی جامع جمیع تعینات ذاتی و اسمائی و صفاتی و در مجلا و مظهرکلی جـامع جمیع مراتب و درجات روحانیه و مثالیه و شهادیه ، رؤیت نماید ، اگرچـه قبل از ظهورکون جامع خویش رابوجودی جمعـی الهی جـامع جمیع حقایق ازلاً و ابداً مشاهده می‌نمایـد و حقیقت وجـود بحسب نفس حقیقت مشتمل است برکلیه اسماء و صفات جمالیه و جلالیه و لیکـن شهود اعیان در مظاهر غیر جامع ، مشتمل برکلیه حقایق سریه وجهریه و دقایق ظاهره و باطنه نمیباشد . چه آنکه تجلی حق در مظاهر نوری جمالی مباین است با تجلی در مظاهر جلالیه و ظهور در مظاهر نوریه

غیر ظهور در مجالی ظلالیه و تجلی در قوالب سفلیه است وهیچ یك از این مظاهر شأنیت وقابلیت جهت‌رؤیت حق خویش رادر آن‌مظهر ندارد.

حقیقت حق در مقام‌کنز مخفی و مقام بطون حقیقی طلب‌ظهور نمود و خویش را متعین بتعین اسمائی و نسب ذاتی مشاهده نمود ، و بعد از ظهور در مجالی جمالیه نوریه و جلالیهٔ ظلالیه علی سبیل الانفراد و تمیز هرمظهری از مظهر دیگر بلحاظ عدم احاطهٔ این‌مظاهر برکلیهٔ‌مظاهر وجودیه ، از آن جهت‌که این مظاهر ـ غیر جامع لرؤیته نفسه ولاحاصر للامر ـ ، اراد الظهور وشاء ان‌یری نفسه او اعیان الحقایق فی‌کون جامع یحصر الأمر ـ

از آنجاکه حقیقت انسان‌که از آن به حقیقت جامع تعبیر نموده‌اند بعد از ظهور در نشأت عنصری و ثم از ناحیهٔ حرکات ذاتیه و تحولات جوهریه و عروج ترکیبی بوجودکلی جامع مشتمل بر سرّ و علن وبمقام جمعیت و برزخیت بین‌دریای وجوب و امکان و مرتبهٔ شامل برمقام خلقیت و حقیت نائل می‌آید ، شیخ‌اکبر فرمود: « ولماشاء الحق ... » علی صیغة یقتضی المسبوقیة بعدم هذه المشیة المقتضیة لظهوره له‌فی الکون الجامع بعد ظهوره فی الاکوان الغیر الجامعة ، اگرچه مشیت و اراده او درمقام رؤیت خود و شهود اسماء و صفات ونسب‌ذات خویش بحسب تعلق مقدم است برظهور اسمائی در عالم قبل ازکون جامع و باعتبار ظهور آن درصورت عنصری بموجب ترکیب حکمی وجودی تعلق مشیت براین ظهورکه در آن سرّختمیت نهفته است آخر است ، چه آنکه انسان بحسب حقیقت اول الاوائل و باعتبار غایت و نهایت

آخر است و این از مقتضیات مظهر تام اسماء الهیه است که بین اسماء متقابله جمع نموده است ، و من اسمائه تعالی : الاول و الآخر والظاهر و الباطن .

حقیقت انسان از آنجاکه بحسب جمعیت وجودی جامع بین مراتب حقیه و خلقیه واول الاوائل باعتبار حقیقت وآخر الاواخر بحسب نهایت و سرّ الأسرار بلحاظ کینونت قرآنی و ظاهر بصورت بشری باعتبار وجود فرقانی و در حقیقت جامع مقامات سر و علن و درجات صورت و معناست و اصل ـ مرتبه ـ منحصر است در حق باطن و خلق ممکن و ظاهر و حق ، حق است ازلاً و خلق ، خلق است دائماً و حقیقت وجود در مرتبهٔ حقی حق ، و در مرتبهٔ خلقی خلق است ، ولی در نشأت کلی جامع انسان حق و خلق و انسان هم حق است و هم خلق ، شیخ اکبر فرمود: « و لماشاء الحق ان یری عینه فی کون جامع یحصر الأمر کله».

دائرهٔ وجود محیط بدو قوس و منقسم بدوقسم و دارای دو شطر و دو قطرست :

شطر و جزء اعلای آن حق و جزء دیگر آن خلق است و حقیقت برزخیهٔ انسان از آنجاکه برزخ بین دوشئ جامع دوطرف و از هرطرف دارای نصیب و جامع بین بحر امکان و وجوب است هم بصورت اسماء و هم در صورت مسمیات و ذات ظاهر میشود، لذا میشود گفت«ان یری اعیانها» یعنی اعیان ممکنات ، و نیز می‌توان گفت «ان یری الحق نفسه فی کون جامع» و لذا قال : ان یری عینه فی کون جامع یحصر الأمر.

در حقیقت ، حق خویش را در خویش به‌شهود ذاتی غیبی و حقایق

اسماء و صفات خود را در مقام فناء و استهلاك اسماء و صفات در ذات به شهود احدی و عین خود و اسماء خویش را در حقیقت جامع انسان به شهود جمعی جامع بین جمع و تفصیل مشاهده می‌نماید و خــواص و آثار ذات خویش را در مرآت و مظهر جمعی احدی ظاهر سازد .

و اما معنی ماقاله الشیخ فی فصوصه : لکونه متصفاً بالوجــود ، و یظهر به سرّه الیه[1].

وقد ذکرنا ان الحق یری ذاته بذاته و یری‌الاسماء و مظاهرها فی عین رؤیة ذاته و مشاهدته وجوده الجمعی الاحدی .

من‌غیر ظهور شئ من‌الاشیاء و تعیّنات ذاته اذهو «بصیر ولامنظور الیه من خلقه و عالم حیث لامعلوم و قادر حیث لامقدور»کما ورد عن الکمل من العترة علیهم‌السلام .

و لیکن رؤیت حاصل در مرایا و مظاهر و مشاهدهٔ در عین جامــع کنی انسانی و مظهر تفصیلی عینی‌که محل ظهورکامل خواص و آثــار ذات و اسماء و صفاتست ، غیر شهود اجمالی جمعی درمــوطــن ذات احدیت ذاتی است .

این رؤیت عبارتست ازظهور سرّکامل وکامن‌ازمن‌اسماء الهیه بتجلی تعریفی « احببت‌ان اعرف فخلقت الخلق.. . و تعرفت الیهم فعرفونی » ولی در حقیقت جامع و بوجود جامع ، چه آنکه حق از آنجاکه‌دوست داشت اظهار سرّکا من در وجود خود و جلاء حسن باطن درذات‌خویش و در نمایش قراردادن‌کمال حسن جامع جمیع محامد و محاسن خودرا،

۱ــ و یظهر به عطف علی‌یری.

در جلباب و مظهر و آینهٔ جامع انسان وکتاب حاوی کلیهٔ رقوم و سطور کمالات وجودی ، تجلی نمود ـ فان رؤیة الشئ نفسه فی نفسه لیس مثل رؤیته نفسه فی امر آخر له کالمرآت» .

و اما معنی ماقاله الشیخ الاکبر : «فانه تظهر له نفسه فی صورة تعطیها المحل المنظور فیه ممالم یکن یظهر له من غیر وجود هذا المحل ولا تجلیه له...».

فاعلم ان الحق بحسب غنائه الذاتی وکماله الأحدی یری ذاته بذاته و اسمائه و صفاته بوجود جمعی احدی الهی وکذلك مشاهده می نماید نسب و اضافات و متعلقات ذات و صفات خود را در مرتبهٔ احدیت بدون تمیز ذات و صفات و متعلقات صفات از یکدیگر و بدون ظهور آثار و احکام و نسب و شئون ذاتیهٔ آنها در مقام قهر احدی. کینونت واندماج و تحقق واندراج اسماء در ذات نظیر کینونت نصفیت و ثلثیت وربعیت و خمسیت است در ـواحدـ

اطلاق اسماء و صفات برمرتبهٔ احدیت و مسما بودن ذات نسبت باسماء از این جهت است که حقیقت وجود در مقام و مرتبهٔ احدیت بحیثیتی است که میشود از آن با حفظ وحدت اسماء و صفات متعدد و مختلف انتزاع نمود . از این جهت است که گفته‌اند ، حق درمقام کمال ذاتی و غناء ازلی ظاهر بذاته و در مقام ظهور ذاتی مبرّا ازنسب و اضافات خلقیه و اسمائیه است .

در مقام و مرتبهٔ کمال اسمائی است که مشیت او تعلق گرفته بررؤیت خویش درمرتبهٔ تفاصیل وکثرات نسب حاصل از تجلیات اسمائی . تجلی

در مرائی خلقیه و ظهور درکون جامع توقف بروجود مظاهر دارد وعین ثابت و حقیقت جامع انسانی محل و مظهر تجلی حق است باسم کـلی جامع و در این مرتبه است که ربوبیت حق طالب مربـوب والـوهیت متوقف برمألوه است و از این ناحیه حقایق وجوبیه و نسب واضافات مقتضی ربوبیت در متعلقات و مظاهر خارجی ظهور می‌نمایند و آنچه در عالم تحقق دارد مظاهر نسب و مجالی تعینات ربوبی است ــ فیری الحق فیها حقایق الاسماء مستویة علی عروشها و محتویة علی جنودها و جیوشها ــ هرموجودی دارای مقام معلوم وصاحب رزقی مقسوم‌است.

از آنجاکه هراسمی مظهری مناسب خود می‌طلبد و هر مظهر وعینی طالب وجود عینی و مشتاق به تحقق خارجی است و قهراً مظاهراسمائیه از یکدیگر متمیز و از این جهت‌کثرت در مراتب طولیه و عرضیهٔ وجود ظاهر میشود ، و هریك از ظاهر ومظهر رنگ وصبغهٔ خود را دردیگری ظاهر میسازد .

حق اگرچه احدی الذاتست ولی اسماء و صفات او متکثرند و از تکثر اسماء اعیان حاصل میشوند و از تجلی اسماء اعیان بوجود خارجی متحقق میشوند و ظهور وجود در مقام تجلی باسماء و صفات تـوقف برمجالی و مظاهر دارد و حق در هرمظهری جلوه و اثر خـاص دارد ، ظهور در عالم جسمانی غیر ظهور در عوالم روحانی است ، ظـهور در مظاهر جمالیه غیر از تجلی در مظاهر جلالیه است .

قال الشیخ : «وکان الحق اوجدالعالم وجود شبح مسوّی لاروح فیه‌فکان‌کمرآت غیرمجلوّة... فاقتضی الإجلاء مرآت العالم، فکان آدم

عین جلاء تلك المرآت و روح تلك الصورة...».

و الی هنا ینتهی هذا الشرح و لعدم مساعدة الحال و تفرق البال و تـراکم الأحوال لیس لی مجال ادامة الأبحاث مع اعترافی بقلّة البضاعة و قصور الباع فی هذه الصناعة، واتوقع من الناظر فی هذاالشرح ان یصلح مافیه من الخلل بشرط التجنّب عن طریق العناد. اللهم نجّنا من تراکم امواج العناء وتزاحم افواج البلاء بحق نبیّنا محمد واوصیائه الطاهرین.

سیدجلال الدین آشتیانی

بیستم شعبان ۱۳۹۸

داود بن محمود القیصری

التوحید و النبوة و الولایة

با حواشی عارف محقق آقا محمد رضای قمشه‌یی

تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

این کتاب در هزار نسخه در موسسهٔ چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه فردوسی بچاپ رسیده است

رمضان المبارک ۱۳۹۴ ه ق، اکتبر ۱۹۷۴ م

تصوف اسلامی

رسالهٔ توحید ونبوت وولایت بانضمام رسالهٔ اساس الوحدانیّة تألیف عارف نامدار شرف الدین داوود قیصری بانضمام حواشی حکیم محقّق و عارف متألّه آقامحمّدرضا قمشه‌ای اصفهانی، از آثار عالی در تصوّف است که باحواشی و شرح و تعلیقات فارسی در دسترس اهل معرفت قرار می گیرد.

سیّد جلال الدین آشتیانی

رسالهٔ **نصوص** تألیف شیخ بزرگ و عارفِ محقّق **صدرالدین رومی قونیوی** با حواشی استاد محقّق و عارف کامل آقامیرزا**هاشم گیلانی** — اشکوری — با مقدمه و تعلیقات فارسی دردست طبع است. رسالهٔ نصوص یکی ازعالی‌ترین آثاری است که درتصوّفِ نظری تألیف شده‌است.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة فيها فصلان

الفصل الاول في موضوع هذا العلم ومباديه ومسائله

اعلم ايدنا الله واياك: ان الوصول الى الله سبحانه قسمان، علمي وعملي، والعملي مشروط بالعلمي، ليكون العامل على بصيرة في علمه.

والعلوم انما يتميز بعضها عن البعض، بتميّز موضوعاتها، وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية؛ فالمعروض هو الموضوع والعوارض هي المسائل.

ولا شك ان المسائل اما ان يكون كلها بديهيا، او كسبياً، او بعضها بديهياً وبعضها كسبيا. فان كان كلها بديهيا (مع عدم امكان الوقوع الا بالنسبة الى

---

* چون این رساله یکی از آثار عالیه در عرفان نظری و تصوّف علمی‌است و مشتملست بر امهات مباحث عرفانی، آن را برای تدریس در رشته فوق لیسانس چاپ و با شرح مفصل فارسی در اختیار اهل عرفان قرار میدهیم. این رساله با شرح نگارندهٔ این سطور بانضمام حواشی محقّقانهٔ استاد مشایخنا العظام **آقا میرزا محمدرضای قمشه‌یی** برقسمت ولایت بانضمام رسالهٔ نصوص – **صدرالدین رومی**، وباحواشی محققانهٔ **آقامیرزا هاشم اشکوری** برنصوص وتعلیقات و مقدمهٔ حقیر منتشر می‌شود.

بعض الاذهان) فهی مبادی باقی العلوم .

وان كان كلها كسبياً فهی متوقفة علی امور بديهية يعلم بها هذه الامور المكتسبة .

وان كان بعضها بديهياً وبعضها كسبياً فالبديهی مبادی الكسبی، ولاشك ان هذه الطايفة انما تبحث و تبين عن ذات الله واسماءه وصفاته من حيث انها موصلة لكل من مظاهرها و مستوراتها الی الذات الالهية .

فموضوع هذا العلم هو الذات الاحدية ونعوتها الازلية وصفاتها السرمدية .

و مسائله كيفية صدور الكثرة عنها و رجوعها اليها وبيان مظاهر الاسماء الالهية والنعوت الربانية وبيان كيفية رجوع اهل الله اليه و كيفية سلوكهم و مجاهداتهم ورياضاتهم وبيان نتيجة كل من الاعمال والافعال والاذكار فی دار الدنيا والاخرة علی وجه ثابت فی نفس الامر .

ومباديه ، معرفة حده ، وفايدته ، واصطلاحات القوم فيه، ومايعلم حقيقته بالبديهة ليبتنی عليه المسائل .

فهذا العلم اشرف من جميع العلوم واعزها لشرف موضوعه وعزة مسائله.
وعلم الحكمة والكلام وان كان ايضاً موضوعهما موضوع هذا العلم ؛ لكن لايبحث فيهما عن كيفية وصول العبد الی ربه ، والقرب منه الذی هو المقصد الاسنی والمطلب الاعلی من تحصيل العلوم واتيان الطاعات .

والمدرك بعلومهم، المفهوم باوهامهم وفهومهم، ليس الامجعول نظرهم الفكری لاعين الحق الازلی .

فحده هوالعلم بالله سبحانه من حيث أسماءه وصفاته ومظاهره واحوال المبدء والمعاد. وبحقايق العالم وبكيفية رجوعها الى حقيقة واحدة هى الذات الاحدية ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس عن مضايق القيود الجزئية ، واتصالها الى مبدءها واتصافها بنعت الاطلاق والكلية وقد علم الفائدة ايضاً.

وهذا العلم وان كان كشفياً ذوقياً لايحظى منه الا اصحاب الوجد و الوجود واهل العيان والشهود ، لكن لمارأيت ان اهل العلم الظاهر يظنون ان هذا العلم ليس له اصل يبتنى عليه ولاحاصل توقف لديه، بل تخيلات شعرية وطامات ذكرية لابرهان لاهله عليها ، ومجرد دعوى المكاشفة لايوجب الاهتداء اليها بينت موضوع هذا الفن ومسائله ومباديه.

وماذكرت من البرهان والدليل انما اتيت به الزاماً لهم بطريقتهم وافحاماً لهم بشريعتهم فان كشف اهل الشهود ليس حجة عليهم و ظاهر الآيات و الاخبار المبنية لما يقوله اهل الكشف مأول لديهم ؛ فوجب ان نقول معهم بلسانهم كماقال تعالى : «وما ارسلنا من رسول الا بلسان[1] قومه ـ والله على مانقول وكيل»[2] ، واليه المستعان وهو يهدى السبيل.

۱ــ س ۱۲ ، آیه ۶۵ .
۲ــ سوره ۱۴ آیه ٤ .

الفصل الثانى

فى بعض اصطلاحاتهم

اعلم ان الذات الالهية اذا اعتبرت من حيث هى هى أعم من ان يكون موصوفة بصفة اوغير موصوفة بها فهى مسماة عندالقوم بالهوية و حقيقة الحقايق .

واذا اعتبرت مجردة عن الصفات الزائدة عليها فهى مسماة ، بالاحدية والعماء ايضاً .

واذا اعتبرت متصفة بجميع الصفات الكمالية فهى مسماة بالواحدية و الالهية مشتملة عليها .

والصفات ان كانت متعلقة باللطف والرحمة فهى مسماة بالصفات الجمالية ، وان كانت متعلقة بالقهر والهيبة ، فهى مسماة بالصفات الجلالية . ولكل منهما جمال وجلال . وللصفات الجمالية جلال وللجلالية جمال .

واذا اعتبرت المظاهر الخلقية مستهلكة فى انوار الذات تسمى بمقام الجمع واذا اعتبرت الذات والمظاهر الخلقية من غير استهلاكها فيها تسمى مقام الفرق .

والفرق ينقسم بقسمين : الاول ، والثانى . ونعنى بالاول مايكون قبل الوصول وبالثانى مايكون بعد الوصول .

والفرق الاول للمحجوبين ، والثانى للكاملين المكملين . وقد يقال له

الفرق بعدالجمع والصحو بعدالمحو والبقاء بعدالفناء والصحوالثانی ومايشبه ذلك ، وهو عبارة عن افاقةالعبد بعد صعقته ، ای‌بعد ان يتجلی‌الحق سبحانه للعبد وافناه عن انيته وتلاشی جبل تعيُّنه ، وفنی طورانانيَّته ، اعطاه‌الحق سبحانه وجوداً ثانياً ، ووهب له عقله ، وتصرفه فی‌نفسه مرة ،أخری ، و هذا الوجودالثانی يسمی وجوداً ، حقانياً ، لكونه بعدالوصول وعلمه متحققة بالحق سبحانه لابنفسه كماكان يزعم من‌قبل .

ولماكان‌الوصول الی‌الحضرةالالهية متوقفاً علی‌العنايةالازليةالجاذبة للعبدالی ربه ؛ كان حال‌العبد فی‌البدايات دايراً بين‌الصحو والمحو ونعنی بالمحوالسكر و هوحالةترد علی‌الانسان بحيث يغيب عندها عن‌عقله ويحصل منه افعال و اقوال ، لا مدخل لعقله فيها كالسكران من الخمر ، لكن بينهما من‌الفرق‌ما بين‌السماء والارض .

وهذاالسكر نتيجةالمحبة ، وهی نتيجةالجذبة ، وهی نتيجةالتوفيق و العناية ، فلامدخل للكسب فيها .

وهذا حال‌المحبوبين لاحال‌المحبين، فان انجذابهم انما هوبعدالسلوك والمجاهدة. وسنذكرها فی‌موضعها. وباقی اصطلاحاتهم كالوجدان والوجد والوجود والشهود والعيان والمكاشفة والتلوين والتمكين وامثال ذلك مما هی مشهورة ومسطورة فی‌الكتب ، لشهرتهـا والعلم بها بأدنی ملاحظة ترك ذكرها خوفاً من‌التطويل والحمدلله‌الجليل الجميل .

المقصد الاول ، وهو مشتمل على فصول

الفصل الاول

فى الوجودالالهى واسمائه و صفاته

اعلم ان كل احد من اهل العالم لايشك فى كونه موجوداً ، و وجوده لذاته والالدار اوتسلسل . [و كل وجود لذاته واجب]

وذلك الواجب هوعين حقيقةالوجـود اى كليه الطبيعى ؛ المعبر عنه بالوجودالمطلق اذلوكان غيرها لايخلو اما ان يكون حقيقة أخـرى، غير حقيقةالوجود ويعرض عليهاالوجود ، لكون الواجب موجوداً ، كما يقوله المتكلمون ، اوفرداً ، من افرادالوجود يفيض منه غيره كمايقوله الحكماء.

وكل منهمـا محال ، اماالاول : فللزوم الاحتياج فى تحققها ــ الى الوجود سواء كان الوجود معلولاً من معلولاتها ، اولم يكن ؛ اذلاشك ان تحقق كل ماهو غيرالوجود انما هوبالوجود ، اذلوفرض زوال الوجود عنه اوامكان زواله لميكن متحققاً بنفسه ، فالواجب لايكون واجباً و للزوم كون مالاوجود له مفيضاً للوجود وبديهةالعقل تقضى ببطلانه ، والمنازع مكابر مقتضى عقله .

واماالثانى : فلان فرداً من افرادالحقيقة عبارة تلك الحقيقة مع تعيّن زايد عليها ، اذلوكان التعين عينها لماحصل الامتياز بينها وبين ماهو فـرد

منها ان کان تعین ذلک‌الفرد عینها فقط مع انه‌موجب لثبوت‌المدعی و ان کان تعین کل منها کذلک . فلا امتیاز بین افرادها ایضاً لوجودها فی کل منها ، و حینئذ لایخلوالواجب اما ان‌یکون مجموع تلک‌الحقیقة والتعیّن او العارض وحده ، او المعروض وحده ، والاول یوجب‌الترکب (و کل ماهو مرکب من‌الاجزاء فهو حادث ممکن) .

والثانی یوجب قیامه بالغیر ، والقایم بالغیر لایکون واجباً بالذات، فبقی‌الثالث وهو : ان‌الحقیقة من حیث هی‌هی واجبة وهوالمطلوب .

وایضاًالوجود انما یحصل له افراد اماباعتبار ظهوره بصور حقایق الموجودات وصیرورته عین‌الماهیات‌المتکثرة والجوهریة،بحسب‌التجلیات المختلفة بعدان‌کان واحداً حقیقیاً لاتعددفیه .

واما باعتبار صیرورته حقیقة عرضیة، عارضة لکل من‌الاعیان‌الجواهر اذالعارض لجوهر غیرعارض لآخر . وهذا لایتم الاعلی قول‌اهل‌الله بانه بتجلی بحسب صفاته المتکثرة ویصیرعین‌الاعیان‌الجوهریة والعرضیة ، و هو فی نفسه علی وحدته‌الحقیقیة لایتغیرمما کان علیه ازلاً وابداً، کالواحد فانه بتکراره وظهوره فی‌المراتب‌العددیة یحصل الاعدادالغیرالمتناهیة‌التی لکل منها خصوصیة لاتوجد فی‌آخر ، ولکل منها حقیقة غیر حقیقة الاخر و هو علی واحدیته ازلاً و ابداً . و اماباعتبار کونه باقیاً علی وحدته‌الحقیقیة، غیرظاهر فی‌صورالاعیان الجوهریةوالعرضیةفلیس‌له‌افراد بل‌التعدد فیه بالاضافةالی‌الماهیات والاعیان ، لذلک قیل: «التوحیداسقاط الاضافات» والاضافة لاتوجب ان‌یکون له افراد متکثرة ، فبطل قولهم : ان

الواجب وجود خاص مع القول بان الوجود حقيقة واحدة الا ان يقولوا : ان لفظ الوجود مقولة بالاشتراك اللفظى على وجود الواجب والممكن ، فيكون له مسميات مختلفة الحقايق وبطلانه ظاهر، اذ المفهوم من الوجود ليس الاشيئاً واحداً والمنازع مكابر لوجدانه .

واذا كان الوجود عين الواجب فلايكون فى نفسه جوهراً و لاعرضاً لكونهما متحققين بالوجود موجودين به ، اذ لولاه لما كان جوهر ولاعرض ومن كونهما متحققين بالوجود يظهر ان الوجود محقق لجميع العالم لانه [اى العالم] اعراض وجواهر لاغير .

والمقوم للحقيقة مقوم لافرادها ؛ فظهرت قيوميته تعالى واحاطته بالذات لماسواه .

وكذلك اوليته و آخريته ، لانه مبدء كل شيء ومنتهاه كماقال : «منه بدء واليه يعود ، واليه يرجع الامر كله»[1] .

وظهرت ظاهريته ايضاً ،لان كل مايظهر غيره لابُدّ أن يكون ظاهراً بنفسه متحققاً فى وجوده ليوجد غيره .

وكذلك باطنيته لخفاء حقيقته عن عيون العالمين وعقولهم لاتدركه البصائر والابصار ولايحيط به العقول والافكار .

«فسبحان الذى لااله الاهو العزيز الغفار» اظهر كل شيء بحكمته و اعطى كل شيء خلقه بقدرته واوجد اعيان العالمين برحمته وليس ذلك الاتجليه بصورة ما اراد اظهاره ، وتنزله الى مراتب الاكوان عنداسباله

١ـ س ١١ ى ١٢٣ .

استاره . فليس لوجهه نقاب‌الاالنور ، ولالذاته حجاب الاالظهور ، بطن عن عيون‌المحجوبين فى‌عين ظاهريته ، وظهر لقلوب‌العارفين فى‌عين باطنيته، وليس‌حال مايطلق عليه‌السوى والغير، الاكحال‌الامواج على‌البحر‌الزخار، فان‌الموج لاشك انه غيرالماء من حيث انه عرض قائم‌بالماء ، واما من حيث وجوده فليس شىء فيه غيرالماد [الماء] و كحال‌البخار والثلج‌والبَرَد الجمد بالنسبة‌الى‌الماء . فمن وقف عندالامواج‌التى هى وجودات‌الحوادث وصورهاوغفل عن‌البحرالزخّارالذى بتموجه يظهرمن غيبه‌الى‌شهادته‌ومن باطنه‌الى ظاهره هذه‌الامواج يقول بالامتياز بينهما ، ويثبت‌الغيروالسوى.

ومن نظرالى‌البحر وعرف انهاامواجه والامواج لاتحقق لها بانفسها قال بانها اعدام ظهرت بالوجود .

فليس‌عنده‌الاالحق سبحانه وماسواه عدم يخيل انه موجود متحقق فوجوده خيال‌محض والمتحقق هوالحق لاغير .

لذلك قال‌الجنيد «قدس‌سره» : «الآن كما كان» عندسماعه حديث رسول‌الله‌ـ‌صلى‌الله عليه‌وآله‌ـ : «كان‌الله ولم‌يكن معه‌شىء» . ومن هاهنا قيل :

البحر بحر، على ماكان فى قدم ان‌الحوادث امـواج ، و انهار
لايحجبنـك اشكال تشاكلهـا عمن تشكل فيها ؛ فهى استـار

ظهر أوّلاً بصورالاعيان‌الثابتة واستعداداتها فى‌باطنه وحضرة علمه الذاتى بالفيض‌الاقدس والتجلى الاول بحسب‌الحب‌الذاتى‌الذى قال عنه: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان‌اعرف ...» ثم اظهرها بحسب مراتبه الذاتية

بالفيض المقدس في الخارج ودبّرها بحكمته على مااقتضته الاستعدادات الازلية كماقال تعالى: «يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون.» والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الفصل الثاني

في مراتب التنزلات الوجودية والحضرات

الخمس الالهيّة

اعلم ان اول ماتجلّى الحق سبحانه لنفسه، واظهر في وجوده الذي هو الهيولى الكلية المسمّاة بالنفس الرحماني هو الصورة العقلية المتشعبة منها صورة النفس الكلية كماقال ـ عليه السلام ـ: «اول ما خلق الله العقل.» ثم تشعب منها صور العقول والنفوس المجردة والطبيعة الاصلية ثم صور النفوس المنطبعة والهيولى الكلية التي للاجسام النورية المثالية والعنصرية، ثم صورتا العرش والكرسي، ثم صور الاجسام العنصرية السماوية وغيرها. ثم صور المركبات من المعادن والنباتات والحيوانات الى ان انتهت الحركة الوجودية الى الانسان فهو آخر مراتب التنزلات، ثم شرع يترقى ماتنزل في المراتب الوجودية منه وفيه؛ متدرجاً سالكاً على المراتب الوجودية، الى ان يترقى ويصل الى المبدء الاول وعلة العلل الذي منه بدء اولاً. فاول العوالم في الوجود الخارجي هو عالم العقول والنفوس المجردة المسماة بعالم الجبروت، ثم عالم

المثال المطلق الذی لکل من الموجودات المجردة و غیر المجردة فیه صور مثالیة مدرکة بالحواس الباطنة، ویسمی بعالم الملکوت ، ثم عالم الملک الذی هو العرش والکرسی، والسماوات والعناصر، ومایترکب منها . وهذه العوالم الثلاثة صورما فی العلم الالهی من الاعیان الثابتة المسماة بالماهیات الممکنة ، والحقایق وامثالها ، وهی عالم الغیب المطلق لاشتماله علی غیوب کل ما فی العالم .

والانسان وان کان من حیث صورته الظاهرة من عالم الملک لکن لجامعیته وکونه مشتملاً علی کل مافی العالم الخارجی فهوعالم آخر برأسه، فصارت العوالم الکلیة والحضرات الاصلیة خمساً :

عالم الاعیان الثابتة وهی عالم الغیب المطلق ،
وعالم الجبروت ،
وعالم الملکوت ،
وعالم الملک ،
وعالم الانسان الکامل .

وهذا العقل الاول المشار الیه هو الروح المحمدی «صلوات الله و سلامه علیه وآله» کمااشار الیه بقوله : «اول ماخلق الله نوری» . وفی روایة «... روحی» وذلک باعتبار اتصاف روحه بالکلیة ، وارتفاع التقید الموجب للجزئیة الحاکم بینهما بالاثنینیّة .

و اما باعتبار التعلق بالصورة البشریة ، والهیئة الناسوتیة ، والمغایرة بینهما کالتغایر بین الکلی وجزئیة ؛ لا کالتغایر بین الحقیقتین المختلفتین کما

ظن المحجوبون ممن لايعلم الحكمة المتعالية . فانهم ظنوا ان كلاً من العقول المسماة عند الطايفة بالارواح المجردة حقيقة نوعية مباينة لماسواها، وينحصر نوعها في شخصها . وهذا الكلام وان كان له وجه ، وهوان الكلي الحقيقي اذا انضم بصفة كلية يصير نوعاً من الانواع لكن ذلك لايجعل الحقيقة الكلية مباينة بالكلية عن غيرها الذى هوافرادها . وان نسبة الروح الكلي المسمى بالعقل الاول الى باقي الارواح الفلكية والحيوانية والانسانية ، عندمن انكشف الغطاء عن بصره ، وارتفع الحجاب عن بصيرته كنسبة الجنس الى انواعه واشخاصها فلامباينة بينهما بالكلية .

فان قلت : النفوس الناطقه المتعلقة بالابدان هي المسماة بالارواح الانسانية المدبرات لابدانها وهى مباينة بالحقيقة للعقول المجردة . و غاية ما ذكرتم ان العقول المجردة ليست متباينة بالكلية لكون العقل الاول كالجنس لها .

قلنا : النفس الكلية التى هذه النفوس الناطقة جزئياتها ليست مباينة بالحقيقة للعقل الكلي المسمى بالروح الكلي، بل المباينة بينهما باعتبار التعلق و اللاتعلق والصفتان الخارجتان عن حقيقة الشيء لايوجبان المغايرة والمباينة بالحقيقة ، كما ان الذكورة والانوثة في الانسان وباقي الحيوانات لاتوجب ان يكون لكل من موصوفها حقيقة مغايرة للآخر . وفي الحقيقة العقل الاول هوآدم الحقيقي والنفس الكلية هي حوّا الحقيقية ،والعقول والنفوس الناتجة منهما اولادهما لاغير . وآدم ابوالبشر وحواصورتا مافي عالم العقول والنفوس المجردة المسمى بعالم الجبروت في عالم الملك والشهادة المطلقة ،

کما ان لکل مافی العالمین صورة فی العالم المثالی، کما سنبینه انشاءالله تعالی.

ومن هذا یعلم ان الروح والقلب والنفس المدبرة للبدن الانسانی شیء واحد یختلف اسماؤها باختلاف صفاته فان عرفت قدر ما سمعت فقد اوتیت الحکمة «ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً» والله الهادی[۱].

الفصل الثالث

فی العالم المثالی

اعلم ان بین عالم الاجسام و عالم الارواح المجردة عالماً آخر یسمی برزخاً. والیه الاشارة فی قوله تعالی: «مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان»[۲]. ای بین بحری عالم الارواح والاجسام برزخ یمنع عن بغی احدهما علی الاخر. وللبرزخ ان یکون نصیب منهما فهو من حیث انه غیر مادی شبیه بعالم الارواح، ومن حیث انه ذوصورة وشکل ومقدار شبیه بعالم الاجسام.

وفی هذا العالم تقبل المعانی النازلة من الحضرة الالهیة اولاً صورة جسمیة کالصور الخیالیة التی فینا، ثم ینزل الی عالم الملک. ولذلك یسمی بالخیال المنفصل ایضاً.

وکذلك لکل من الارواح الکلیة والجزئیة من العقول والنفوس المجردة وغیر المجردة فیه صورة علی حسب کمالاتها ودرجاتها، وکذلك الارواح الکلیة

۱ـ س ۲، ی ۲۷۲ و ی ۲،۶۸.
۲ـ س ۵۵، ی ۱۹ و ۲۰.

الانسانية قبل ظهورها فى‌الابدان ظاهرة بتلك‌الصور مشهورة فيها لارباب الشهود ، وجميع ارباب المكاشفة اكثر مايكاشفون الامورالغيبية يكون فى هذاالعالم وفيه يتجسد الاعمال والافعال الانسانيةالحسنة والقبيحة كل بما يناسبها . ولكل انسان فيه نصيب وهوالقوةالخيالية التى فيها يرى المنامات ويسمى بالخيال‌المقيد . ونسبة هذاالمقيد الى مطلقه نسبةالبيوت‌الى‌الخارج منها .

واول ما ينفتح للانسان عند غيبته من هذاالعالم‌الجسمانى هذاالعالم المثالى ، وفيه يشاهد احوال‌العباد بحسن صفاءالباطن ، وقوةالاستعداد. فان من يشاهد امراً يقع بعد سنة اقوى استعداداً ممن يشاهد ما يقع دون تلك المدة . وكل مايشاهد فى‌الخيال‌المقيد قدلايكون‌محتاجاً الى‌التعبير و هو القليل والاكثر مايحتاج اليه ، وذلك لان‌المعانى اذاظهرت بالصور انما يظهرفيها بحكم‌المناسبة بينها و بين مايظهر فيها من‌الصور، فلا بُدَّ ان‌يعبر الرائى او من يعبر له من تلك الصور الى المعنى الظاهر فيها . و قد يكون «اضغاث احلام» لايلتفت‌اليه لسوء مزاج‌الدماغ ، لذلك يصيب بعض المنامات ويخطأ بعضها .

وللاصابة والخطاء فيها اسباب لايحتمل المقام بيانها . والبرزخ‌الذى يدخل فيه‌الانسان بعدالمفارقة من‌البدن‌الجسمانى ايضاً من هذاالعالم ، لكن الموطن‌الذى يدخل فيه‌الانسان بعدالوفات مغاير للموطن‌الذى منه يدخل

قوله (س ٤) : فيها يرى المنامات ... فى‌بعض‌النسخ : فيها يرى‌المقامات

قوله (س ٨) : بحسن صفاء ... فى‌بعض‌النسخ : بحسب صفاءالباطن و ظنى انه الصحيح‌بل المتعين .

فى‌الدنيا ، وليس هذا موضع تحقيقه ، وفيه‌الجنة والنار والثواب والعقاب كمادلت الاحاديث‌الصحيحة عليها . وفيه نعيم‌القبر وعذابه وسؤال‌المنكر و النكير ، ومنه‌البعث والنشور على مااخبر به‌الانبياء «عليهم‌السلام» .

ومنه يتبين كيفية‌المعراج و شهود رسول‌الله «صلى‌الله عليه وآلـه» الانبياء ـ عليهم‌السلام ـ والجنة والنار وانواع‌المشاهدات‌المتعلقة بالحواس الخمس القلبى انما هوفى هذاالعالم .

و الكشف الصورى الـذى يحصل للمرتاضين مـن احوال‌الناس و الحوادث‌الذى يقع انما يحصل فيه ولكونه غير مخصوص باهل‌الايمان وعدم التفات خاطراهل‌الله بالحوادث الزمانية لايلتفت اليه‌الكُمَّل .

وجميع مانبهنا عليه ويتعلق به‌من‌المباحث‌الشريفة ، فقد ذكرناها فى مقدمات شرح‌الفصوص فمن اراد ذلك فليطلب هنالك .

المقصدالثانى فى‌طريق‌الوصول الى‌الاصول

وفيه فصول

الفصل‌الاول فى‌النبوة

اعلم ان‌الوصول الى‌الله تعالى لايمكن للخلق‌الاباتباع الانبياء والاولياء «عليهم‌السلام» اذالعقل لايهتدى اليه اهتداء تطمئن به القلوب ، ويرتفع عن صاحبه‌الريب والشكوك ، ولاسبيل فى‌معرفة‌الحق غيرانه ينظر فى‌الممكنات

ويستدل بها على موجدها، وهوالحق سبحانه، وعلى وحدته ووجوبه وعلمه وقدرته. لايعلم من صفاتهالتشبيهية الاهذاالقدر، ومن صفاتهالتنزيهية انه ليس بجسم ولاجسمانى ولازمانى ولامكانى وامثال ذلك.

وليس هذا الاستدلال الامن وراءالحجاب، ومثل هذاالمستدل كمثل من يرى ظل الشخص القائم فى الشمس، وهو فى البيت لايراه، يعلم يقيناً ان ثمة شخصاً انسانياً قائماً، لكنه لايعلم من هو، وماشكله وهيئته، و ما نعته و صفته؟ لعدم شهوده اياه، فهو كأعمى يلمس شيئاً، فيدرك بآلة لمسه بعض صفات ملموسه، ولايشاهده، ولايعلم حقيقته، ولاجميع صفاته.

فاصحاب العقول كالذين قال تعالى فيهم: «اولئك ينادون من مكان بعيد»[١]، لانهم يجعلون الحق بعيداً عن انفسهم خارجاً عن الممكنات كلها، فرداً واحداً مشخصاً ممتازاً عن جميع ماسواه، صدرمنه الموجودات الممكنة، والحق سبحانه يخبر عن نفسه انه قريب، بقوله: «واذا سألك عبادى عنى فانى قريب، ونحن اقرب اليه من حبل الوريد، ونحن اقرب اليه منكم، ولكن لاتبصرون»[٢].

بل يخبر انه «هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم».

وفى هذاالاخبار جعل نفسه عين كل ماظهر ومابطن، وهو اعلم بذاته عن غيره، وقوله صادق والايمان به واجب.

والقرب وان كان غير القرب الذى يكون بين الجسمين معناً لكنه كالقرب

١ـ س ٤١، ى ٤٤.

٢ـ س ٢، ١٨٢ وس ٥٠، ى ١٥ وس ٥٦، ى ٨٤، س ٥٧ ى ٣، س ٥٧، ى ٤، س٢ ى١٠٩

بين‌الحقيقة ومايتعين منها من‌الافراد، ويظهر سرهذاالمعنى لمن يظهرله سر قوله: «وهومعكم اينما كنتم، واينما تولّوا فثم وجه‌الله».

فالاهتداءاليه تعالى اما باخباره تعالى عن ذاته وصفاته واسمائه، او بتجليه لعباده واشهاده نفسه لهم «وجل جناب‌الحق عن‌ان يكون شريعة‌لكل وارد، اويطلع‌عليه‌الاواحد بعدواحد» فهم الانبياء والاولياء «عليهم‌السلام» الذين هم خلاصة خاصة اهل‌الوجود والشهود، فوجب لطالب‌الحق اتباعهم والاهتداء بهم. قال تعالى: «قل‌ان كنتم تحبون‌الله فاتبعوني يحببكم‌الله». و بقـدر متابعته للانبياء والاولياء «عليهم السلام» يظهر له‌الانوارالالهية و الاسرارالربانية.

* * *

والنبوة لغةً مأخوذ من‌النبأ و هـوالخبر، و فى‌الاصطلاح هى‌البعثة للاخبار من‌الله تعالى ارشاداً للعباد واهتداءلهم طريق‌الرشاد وهى ـعامةـ و ـخاصةـ ونعنى بالنبوةالعامة: مالايكون مقروناًبالرسالة والشريعة. ولعمومها الانبياء ـعليهم‌السلامـ تسمى‌العامة. وبالخاصة مايكون كذلك، الاولا كنبوة الانبياءالذين كانوا داخلين فى‌شريعة موسى «عليه‌السلام» فانه ـعليه‌السلامـ كان‌مبعوثاً بالرسالة والشريعة، وغيره من‌انبياءزمانه كـ: ـهارونـ وـيوشعـ وغيرهما، كانوا تحت‌أمره، وطوع حكم شريعته ـ منبئين عن‌الحق واسراره، مخبرين عن‌الغيب و انواره، مرشدين للعباد بحسب استعداداتهم و اقتضاء زمانهم ـ.

والثانية كأولى‌العزم‌من‌الرسل «صلوات‌الله عليهم‌اجمعين»، الناهرين

بالرسالة والشريعة ، والكتب الالهية .

فالنبوة -دائرة- مشتملة على نقط فى محيطها ، وكل نقطة منها مركز دايرة برأسها فخاتم النبيين المرسلين محمد «صلى الله عليه وآله» صاحب هذه الدائرة الكلية . لذلك -كان نبياً وآدم بين الماء والطين- وغيره من الانبياء «عليهم السلام» كنقط محيطها .

والنبوة عطاء الهى لامدخل للكسب فيه . فالنبى هو المبعوث من الله تعالى لارشاد الخلق وهدايتهم المخبر عن ذاته وصفاته وافعاله ، واحكام الاخرة من الحشر والنشر والثواب والعقاب . وللنبوة باطن هو -الولاية- فالنبى بالولاية يأخذ من الله اومن الملك المعانى التى بها كمال مرتبته فى الولاية والنبوة ، وبالنبوة يبلغ ما أخذه من الله -بواسطة- أو -لابواسطة- الى العباد ويكملهم به ، ولايمكن ذلك الابالشريعة . وهى عبارة عن كل ماأتى به الرسول «صلى الله عليه وآله» من الكتاب والسنة .

وما استنبط منهما من الاحكام الفقهية ، على سبيل الاجتهاد ، وانعقد عليه اجماع العلماء متفرع عليهما . ولما كان للكتاب -ظهر- و -بطن- و -حد- و -مطلع- كما قال «عليه السلام» «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» .

وقال «عليه السلام» : ان للقرآن بطناً ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن و فى رواية «الى سبعين بطناً» . وظهره مايفهم من الفاظه بسبق الذهن اليه ، وبطنه المفهومات اللازمة للمفهوم الاول ، وحده ماينتهى اليه غاية ادراك الفهوم والعقول .

ومطلعه مايدرك منه على سبيل الكشف والشهود من الاسرار الالهية و

الاشارات‌الربانية .

و المفهوم الاول الـذى هوالظهر للعوام ، والمفهـومات‌اللازمة‌له للخواص ، ولامدخل للعوام فيه .

والحدللكاملين منهم، والمطلع لخلاصةاخص‌الخواص كأكابرالاولياء و كذلك‌التقسيم فى‌الاحاديث‌القدسيّة ، والكلمات النبوية ، فان لكل من العوام والخواص واخص‌الخواص فيها انباءآت رحمانية ، واشارات الهية. كان للشريعة ظاهرو باطن . ومراتب‌العلماء ايضاً فيها متكثرة ، ففيهم فاضل ومفضول ، وعالم واعلم ، والذى نسبته‌الى نبيه اتم وقربه من‌روحه اقرى ؛ كان علمه بظاهر شريعته وباطنها اكمل ، والعالم بالظاهر والباطن منهم احق ان يتبع لغاية قربه من نبيه ، وقوة علمه بربه واحكامه ، وكشفه حقايق الاشياء وشهوده اياها . ثم من هودونه فى‌المرتبة الى ان‌ينزل‌الى مرتبةعلماء الظاهر فقط . وفيهم ايضاً مراتب اذالعالم بالاصول والفروع احق - أن يتبع من‌العالم باحدهما . واعنى بالاصول‌الكتاب والسنة ومايدلان عليه من‌العقايد الحقة فى‌الحق سبحانه وكتبه وصحفه واليوم‌الاخر، ومايقضى به‌العقل‌المنور بالنورالالهى ، والتجلى الرحمانى مـن الاحكام‌الحقةالالهية ، لاالمسائـل الكلاميةالمختلفة فيها اختلافاً لايكاد يرتفع الى يوم‌القيامة ، لثبوت‌الدين و اصوله والقائلون بهافى كتم‌العدم مع‌عقولهم .

وبالفروع مايستنبطمنها من‌المسائل‌الكلامية، واصول‌الفقه، والاحكام الفقهيةالمترتبة على‌الكتاب والسنة .

فلكل من‌الظاهر والباطن خلفاء ، وكلهم‌داخلون تحت حكم‌الخليفة،

الذى هوالعالم بالظاهر والباطن ، واكمل من الكل .

فالواجب على الطالب المسترشد اتباع علماء الظاهر فى العبادات والطاعات والانقياد لعلم ظاهر الشريعة ، فانه صورة علم الحقيقة لاغير ، ومتابعة الاولياء فى السير والسلوك ، لينفتح له ابواب الغيب والملكوت، وعند الفتح وانكشاف الباطن له والمفهومات اللازمة للمفهوم الاول ؛ المعلوم من لسان الاشارة يجب عليه العمل بمقتضى علم الظاهر والباطن ان كان ممايمكن الجمع بينهما، وان لم يمكن الجمع بينهما فهومادام لم يكن معلوماً كحكم الحال والوارد ايضاً يجب عليه اتباع العلم، وان كان معلوماً بحيث خرج من مقام التكليف، فعمله بمقتضى حاله ، لكونه فى حكم المجذوبين ، وكذلك الكاملون المكملون ، فانهم فى الظاهر متابعون لخلفاء ظاهر النبى «صلى الله عليه وآله» ، و هم العلماء المجتهدون .

واما فى الباطن فلايلزم لهم الاتباع لكونهم يحكمون بظاهر المفهوم الاول من القرآن والحديث . وهاءلاء يعلمون ذلك مع المفهومات الاخر ، و الاعلم لايتبع من دونه ، بل الامر بالعكس ، لشهود الاعلم الامر على مافى نفسه.

لذلك لابدان يرفع المهدى -عليه السلام- الخلافات بين اهل الظاهر، ويجعل الاحكام المختلفة فى مسألة حكماً واحداً وهو مافى علم الله سبحانه، ويصير المذاهب حينئذ مذهباً واحداً ، لشهوده الامر على ما هى عليه فى علم الله تعالى ، لارتفاع الحجاب عن عينى جسمه وقلبه ، كما كان فى زمن رسول الله -صلى الله عليه وآله- .

فاذاً اجماع علماء الظاهر فى امر يخالف مقتضى الكشف الصحيح، الموافق

للکشف‌الصریح‌النبوی ، والفتح‌المصطفوی ، لایکون حجة علیهم . فلو خالف من له‌المشاهدة والکشف ، اجماع من‌لیس‌له ذلك ، لایکون ملاماً فی انمخالفة ، ولاخارجاً عن‌الشریعة، لاخذه ذلك من باطن رسول‌الله -صلی‌الله علیه‌وآله- .

فیجب علی‌الطالب‌الایمان بالله وکتبه ورسله ، والیوم الاخر، والجنة والنار، والحساب والثواب والعقاب .

وبان‌کل ما اخبروا به فهوحق صدق ، لاشك فیه ولاشبهة والعمل بمقتضی ما امروابه ، والانتهاء عمانهوا عنه علی‌سبیل‌التقلید ، لینکشف له حقیقةالامر، ویظهر له‌السرالمصون فی‌کل‌من‌المأمورات‌والمنهیات، فیکون عندذلك اتیانه بالمأمورات ، وانتهاءه عن‌المنهیات عن‌علم ویقین ، بل عن الشهود والعیان ، لابمجردالتقلید والایمان فیتفطن‌الی امور أعلی منها ، فیزید فی‌العبادة ، کماکان یعبدرسول‌الله «صلی‌الله علیه‌وآله» ، وانه قام باللیل حتی تورمت قدماه، فقیل‌له فی‌ذلك ان‌الله قدغفرلك ماتقدم من‌ذنبك وماتأخر ، فقال «علیه‌السلام» : «افلااکون عبداً شکوراً» . جعلناالله من الشاکرین ، وحشرنا بین‌الذاکرین .

الفصل الثانى

فى الولاية

اعلم ان الولاية مأخوذة من الولى ، وهو القرب ، لذلك يسمى الحبيب ولياً ، لكونه قريباً من محبه ،

وفى الاصطلاح هو القرب من الحق سبحانه ،

وهى عامة وخاصة ،

والعامة حاصلة لكل من آمن بالله وعمل صالحاً . قال الله تعالى «الله[١] ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ...» .

والخاصة هو الفناء فى الله سبحانه ذاتا وصفة وفعلاً . فالولى هو الفانى فى الله ، القائم به ، الظاهر باسماءه وصفاته تعالى ، وهى عطائية وكسبية .

والعطائية ماتحصل بالانجذاب الى الحضرة الرحمانية قبل المجاهدة.

والكسبية مايحصل بالانجذاب اليها بعد المجاهدة .

ومن سبق جذبته على مجاهدته ، يسمى بالمحبوب ، لان الحق سبحانه يجذبه اليه . ومن سبق مجاهدته جذبته ، يسمى بالمحب ، لقربه الى الحق سبحانه اولاً ، ثم يحصل له الانجذاب ثانياً ، كما قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» ناقلا عن ربه : «لايزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه...» «الحديث» فجذبته موقوفة على المحبة الناتجة من تقربه، لذلك يسمى كسبياً.

٣ـ س ٢ ، ى ٢٧٤

وان كان هذاالقرب ايضاً من‌جذبته سبحانه من‌طريق الباطن‌اليه ودعوتـه باستعداده‌الازلی الی حضرته ، اذلولاه لماامكن لاحدان يخرج من حظوظ نفسه .

والمحبوبون اتم‌كمالاً من‌المحبين ، فلا يصل‌الی‌القطبية الاالاولون ولهم مراتب :

الاولی مراتب‌القطبية ، ولايكون فيهاابداً الاواحداً بعدواحد، ويسمی غوثالكونه مغيثاً للخلق فی‌احوالهم .

ثم مرتبة‌الامامين، وهما كالوزيرين‌للسّلطان. احدهما، صاحب‌اليمنی وهوالمتصرف باذن‌القطب فی‌عالم‌الملكوت والغيب .

وثانيهما ، صاحب‌اليسار ، وهوالمتصرف فی‌عالم‌الملك والشهادة ، و عندارتحال‌القطب‌الی‌الاخرة لايقوم مقامه منهماالاصاحب اليسار ، لانـه اكمل فی‌السير من‌صاحب‌اليمين ، لانه بعدمانزل فی‌السير من‌عالم‌الملكوت الی عالم‌الملك ، وصاحب‌اليسارنزل اليه وكملت دايرة فی‌السير والوجود.
ثم مرتبة‌الاربعة كالاربعة من‌الصحابة‌الكبار .

ثم مرتبة‌البدلاء‌السبعة‌الحافظين للاقاليم‌السبعة وكل منهم قطب‌للاقليم الخاص .

ثم مراتب‌الاولياء العشرة‌المبشرة ،

ثم مراتب‌الاثنی عشر‌الحاكمين علی‌البروج الاثنی‌عشر ومايتعلق بهاو يلزمها من‌حوادث الاكوان .

ثم‌العشرين والاربعين مـن‌التسعة والتسعين مظاهر‌الاسماء‌الحسنی الی

الثلاثمأة والستين ، وهاءلاء قائمون فى العالم على سبيل البدل فى كل زمان، لايزيد عـددهم ولاينقص الى يوم القيامة ، وغيرهم مـن الاولياء يزيدون و ينقصون بحسب ظهور التجلى الالهى وخفائه ، وبعدهم مرتبة الزهاد والعباد والصلحاء من المؤمنين الكاملين فى كل زمان الى يوم الدين .

وجميع هاءلاء المذكورين داخلون فى حكم القطب، والافراد من الكمل الذين تعادل مرتبتهم مرتبة القطب الافى الخلافة ، هم الخارجون من حكمه، فانهم يأخذون من الله سبحانه مايأخذون من المعانى والاسرار الالهية، بخلاف الداخلين فى حكمه فانهم لايأخذون شيئاً الامنه «جعلنا الله من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان الواصلين الى ذروة مقامات العرفان» وصلى الله على محمد وآله .

الفصل الثالث

فى طريق اكتساب الولاية

قال الله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سُبُلنا»[1] اى لنبينّن لهم طريق الوصول الينا .

اعلـم ان للانسان ثلاث مقامات كلية ، كل مقام منها يشتمل على حجب كثيرة ظلمانية ونورانية ، يجب رفعها ليصل الى الحقيقة التى معه ازلاً وابداً

۱ــ س ۲۹ ، ى ٦۹ .

ماانفکت منه، ولکنه‌احتجب وبعد عنهاللاشتغال بغیرها ، وتلك‌المقامات‌مقام النفس ، ومقام‌القلب ، ومقام‌الروح ، لاغیر .

وما قیل : من ان بین‌العبد والرب ، الف مقام لابدللسالك من‌قطعها، کلها تفاریع هذه‌المقامات الثلاث . واول مایلدالمولود فی‌مقام‌النفس، فانه حیوان کباقی‌الحیوانات ، یعرف الاکل والشرب لاغیر ، ثم بالتدریج یظهر له باقی صفات‌النفس، من‌القوی‌الشهویة والغضبیة والحرص والحسدوالبخل وغیرذلك من‌الصفات‌التی هی نتایج الاحتجاب والبعد من معدن‌الصفات الکمالیة ، فهو حیوان منتصب القامة یصدرمنه الافاعیل‌المختلفة بحسب الارادات‌المتنوعة ، فهو فی‌الحجب‌الظلمانیة‌الساترة للحق سبحانه وحقیقته. ثم‌اذا تیقظ من سنة‌الغفلة وتنبه علی ان‌ماوراء هذه‌اللذات‌البهیمیة لذات‌اخر، وفوق هذه‌المراتب مراتب اخر کمالیة یتوب عن اشتغاله بالمنهیات‌الشرعیة، وینیب الی‌الله‌تعالی بالتوجه الیه ، فیشرع فی‌ترك‌الفضول‌الدنیاویة طلباً للکمالات الاخراویة ، ویعزم عزماً تاماً ، ویتوجه الی‌السلوك الی‌الله‌تعالی من مقام نفسه ، فیهاجر مقامها ، ویقع فی‌الغربة . والمسافر لابدله من رفیق یرافقه ، ودلیل یدله علی طریقه ، فیصاحب من‌له هذاالتوجه، والعلم‌بالطریق وهو الشیخ . ثم انه مادام لایعتقد فیه لاینفتح لـه‌شیء ، ولاینتفع بصحبته فوجب علیه ان یعتقدفیه بالخیر ، وان صحبته منجیة من‌المهالك وانه عالم بالطریق‌الذی یسری الیه ، وهوالارادة فاذاتحقّق‌بالارادة لابدّله ان‌یعمل بما یقوله‌الشیخ لیمکن له حصول‌المقصود ، حتی قیل : ان‌المرید بین یدی الشیخ ینبغی ان یکون کالمیت بین یدی‌الغاسل . اذا دخل‌فی‌الطریق یزهد

عن كل ما يعوقه عن مقصوده من‌الاموال‌الدنياويَّة ، و احوال معيشته فيها ويتقى عن كلّ خاطر يرد فى قلبه ويجعله مايلا الـى غيرالحقّ ، فيتَّصف بالورع والتقوى،والزهد، ثم يحاسب نفسه دائما فى‌افعاله وأقواله ويجعلها متهمة فـى كلّ ما تأمر به وان كان امرها بالعبادة ايضاً لان‌النفس مجبولة على محبَّة شهواتها ولذّاتها ، فلا ينبغى ان يؤمن من مداخلها فانها مـن المظاهرالشيطانية ، فاذا خلص منها و صفى وقته و طاب عيشه بالالتذاذ بما يجده فى طريق‌المحبوب ، يتنوَّر باطنه ، فيظهر لـه لوامع انوارالغيب و ينفتح له باب‌الملكوت و يلوح منه لوايح مرة بعد اخرى ، فيشاهد اموراً غيبية فـى صور مثاليّة. فاذاذاق شيئاًمنهايرغب فى‌العزلة‌والخلوة‌والذكر والمواظبة على‌الطهارة‌التامَّة والوضوء والعبادة والمراقبة والمحاسبة ، و يعرض عن‌المشاغل الحسيَّة و يفرغ‌القلب عن محبَّتها و يتوجه باطنه الى الحق بالكلية فيظهر له‌الوجد والسكر والوجدان والشوق‌والذوق والمحبة والهيمان والعشق ، فيمحوه تارة بعد اخرى فيجعله فانياً عن نفسه ، فيشاهد المعانى القلبية والحقايق‌السرّية والانوارالروحية ، فيتحقق فى‌المشاهدة والمعاينة والمكاشفة ، وتفيض عليه‌العلوم اللدنيّة والاسرارالالهية ، ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفى اخرى ، حتى يتمكن و يخلص (يتخلص‌خ‌ل) من‌التلوين ، و ينزل عليه‌السكينة‌الروحية ، ويصير ورود هذه‌الاحوال ملكة فيدخل فى عوالم‌الجبروت ويشاهد‌العقول المجردة والانـوار القاهرة و المدبرات الكلية للاموراالالهيّة من‌الملائكة المقربين والمهيّمين‌فى‌جمال الله‌تعالى من‌الكروبيّين،و يتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية،

و سواطع‌العظمة والکبریاء الالهیّة ، فیجعله هباءً منثوراً ، و یندك عنده جبال انیته ، فیخر له خروراً ، ویتلاشی تعینه فی‌التعین‌الذاتی فیجد عینه عین‌الوجودالالهی ، وهو مقام‌الجمع والتفرید ، والاتحاد والتوحید ، وفی هذاالمقام یستهلك فی نظره الاغیار ویحترق بنوره‌الحجب‌والاستار فینادی «لمن‌الملك الیوم»[1] و یجیب بنفسه لنفسه «لله‌الواحدالقهّار»[2] و هذاهو السفرالاول من اسفارالاربعة التی للسالکین والکاملین جعلناالله وایّاکم من‌الفائزین به والواصلین الیه .

المقصدالثالث فی‌الجمع والتوحید ومراتبها ، وفیه فصول

الفصل‌الاول

فی‌الجمع و نتائجه

اعلم ان‌الجمع عبارة عن زوال‌الحدوث بنورالقدم ، وهلاك کل ما ظهر وجوده من‌العدم ، ای من‌الوجود العلمی الی‌الوجودالعینی فی عین الذات‌الاحدیة والکمالات‌الالهیة ، مما ینعت بالامکان و یوصف بالحدثان، ولانعنی به ان‌الموجودات تنعدم مطلقا ؛ و یبقی الواحد الجبار بلا ملك

---

۱ و ۲ــ س ۴۰ ، ی ۱۶ .

لاستيلاءالهلك عليه ، فان ذلك من متوهمات ارباب الحجاب كما توهموا وجود رب الارباب مع عدم من يتعلق به العلم والخطاب مطلقا، وانه موجود مشخص ممتاز عن جميع الموجودات ، و خالق من العدم المحض اعيان الممكنات ،بل المراد به ان الحق سبحانه كما كان وليس معه شيء غيره ، اعنى غيره فى الحقيقة ، ليكون مقارناً معه . كذلك يشاهد هذا السالك الواصل الى مقام الجمع ، ان الحق هو الموجود فقط ، وليس هنا سالك ولا مسلوك اليه ولا سلوك ، بل السالك والمسلوك اليه والسلوك ، لابل كل مافى العالم المسمى بالغير هو عين الهوية الالهية الظاهرة فى مراتبها المختلفة بصور مختلفة ، كما قيل :

لقد كنت دهراً قبل ان يكشف الغطاء اخالك انى ذاكر لك شاكر
فلما اضاء الليل أصبحت عارفاً بأنك مذكور ، وذكر ، و ذاكر

فلا يكون حينئذ فى نظره شيء غيره ، فاذا نظر الحق الى نفسه فى صورتى الناظر والمنظور اليه ، و اذا سمع شيئاً سمع الحق كلامه من لسان نفسه الظاهرة فى صورة القايل ، كما قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» : «ان الله قال بلسان عبده ، سمع الله لمن حمده» واليه اشار فى نتيجة قرب النوافل بقوله : «فاذا احببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ولساناً ، فبى ينطق وبى يسمع وبى يبطش» الحديث وقال تعالى : «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى»[1] .

۱ــ س ۸ ، ى ۱۷ .

وفی هذه‌النصوص اشارة الیه ، و وجودالعبدانیة ، وان کان متحقّقاً فی نفس‌الامر ، لکن هذاالناظر لکونه مغلوبا بنورالحق، لایشاهدالاالوجود الحقانی ، فلا یبقی عنده رب وعبد ، بل رب وحـــده . وحینئذ ان انجذب بالانوارالالهیةالقاهرة للعقول والاوهام ، یلحق بالمهیمین فـی جمال‌الله سبحانه دائماً ان دام انجذابه،وان لم یدم،فمدة من‌الزمان یکون فی‌حکمهم، وتلك‌المدّة ینقطع عنه‌التکالیف‌الشرعیة من‌الصلاة والصوم و غیرهما . و أن لم ینجذب ویکون باقیاً علی عقله ممیزاً بین‌الاشیاء ، فهو ان یدارکـه اللطف‌الالهی ویحفظه عن‌الوقوع فی‌الزندقة والاباحة ، والظهور بحکـم الطبیعة‌المحضة،ولا یخرجه عن‌التکالیف‌الشرعیة مع رؤیة‌الکل حقاً،یتمکن فی مقامه ویدخل فی مقام‌الفرق بعدالجمع فیشاهدالخلق والحق معا من غیر ان یحتجب باحدهما عن‌الاخر بشهوده‌الوحدة فی عین‌الکثرة والکثرة فی عین‌الوحدة فان قال حق کله صدق ، وان قال خلق کله صدق ، وان قال حق وخلق معاً ، صدق وتارة یجمع بین‌الکثرة فی حکم واخری یفرق بینهم بحکم آخر ، کما قال تعالی «لانفرق بین احد من رسله»[۲] قال فی آخـر «فضلنا بعضهم علی بعض . . . درجات»[۳] . وهـذاالفرق بعدالجمع‌المسمی بالصحو بعدالمحو ، مقام‌الکمل‌المکملین من‌الانبیاء،والاولیاء «علیهم‌السلام اجمعین» وصاحب هذاالمقام یستوی عنده‌الخلوةوالجلوة ، والانعزال من الخلق والخلطة معهم لعدم احتجابه بالحق عن‌الخلق ولا بالخلق عن‌الحق

---

۲ و ۳ــ س ۲ ، ی ۲۵٤ .

فاذا امرالخلق بامر يحفظه الادب معهم ولا يأمرالا بمقتضى مراتبهم وبما يطلب الحق منه فى تلك المراتب لايتعداه ، ويلازم حينئذ مقام جمع العبودية ولايضيف الى نفسه الاالعجز والقصور والمسكنة والحاجة، بخلاف ما كان فى مقام الجمع ، فانه فيه يطلق على نفسه الاسماء الالهية ويضيف اليه الصفات الرحمانية والافعال الربانية ويرى كل ماصدر من غيره صادراً من نفسه خيراً كان اوشراً ، لغلبة الاحدية عليه . ولاجل تمكنه فى مقام الفرق بعد الجمع و لزومه مقام العبودية وحفظه الادب مع الحضرة الالهية ، صار الفرق بعد الجمع اعلى من مقام الجمع . قال شيخنا المحقق خاتم الولاية المحمدية : «لا تدعنى الا بيا عبدها فانه اشرف اسمائى ...» جعلنا الله تعالى من المتحققين بكمال العبودية والمتأدبين بآداب الربوبية .

الفصل الثانى

فى التوحيد ومراتبه

اعلم ان للتوحيد مراتب أدناها قول لااله الاالله ،لذلك قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» : «من قال لااله الاالله دخل الجنة» وهذا توحيد العوام .

والتوحيد ينقسم ثلاثة اقسام ، توحيد الافعال ، وتوحيد الصفات ، و توحيد الذات .

فان من اثبت فاعلاً حقیقیاً غیره تعالی،فقد اشرک فی‌الفعل معه غیره، ومن اثبت صاحب صفات کمـالیة مشابهة للصفات الالهیة مغایراً بالحقیقة لذاته تعالی ، فقد اشرک فی صفته وذاته .

فالمراد بتوحیدالافعال رجوعها کلهـا الی مبدء واحـد وهوالحق سبحانه ، ولیس ذلك الا کالافعال‌الصادرة من‌المظهرالانسانی ، فانها لاشك ان مبدءافعاله هی‌النفس‌الناطقة وصفاتها،والاختلاف فی‌الجوارح والالات لایقدح فی وحدة‌الفاعل ، کذلك کل ما یصدر من‌اهـل‌العالم انما هوفی الحقیقة من‌الله‌سبحانه وتعالی‌وبارادته،وان اختلفت‌الاسباب‌القریبة‌المستندة هی الیها . والمراد بتوحیدالصفات رجوع‌الصفات الکمالیة‌الانسانیة الـی الصفات‌الالهیة واستهلاکها فیها ، فان‌العلم الانسانی مثلاً رشحة من رشحات حقیقة‌العلم‌الالهی ، وکذلك الارادة والقدرة قطرة من قطرات بحرارادانه وقدرته . والمراد بتوحیدالذات رجوع‌الـذوات الکونیة کلها الی‌الذات الالهیة واستهلاکها کلها فیها .

والعلم بهذه‌المراتب‌التوحیدیّة اما بالاستدلال من وراءالحجاب ، و اما بالشهود ومعاینة رب‌الارباب وصفاته وافعاله فی مظاهره ، وامـا بتقلید الرسل وخلفائهم من‌الاولیاء والعلماء والتوحید الاستدلالـی قل‌ان یخلص صاحبه عن‌الشکوك والشبه ، وکذلك‌التوحیدالتقلیدی الذی «هوکان‌خل» فی معرض‌الزوال ، ومع هذالا یخلص عن‌التوهمات‌الباطـلة . فانه اذا سمع ان الحـق سبحانه واحـد یظن ان وحدتـه شخصیة[1] قیاسا الی نفسـه و

۱ــ واعلم ان وحدة‌الحق شخصیة لانوعیة ولا جنسیة ولا ... لان‌الحق صرف‌الوجودالبسیط ←

كذالك جميع صفاته ، اذ لايعرف من الحق سبحانه الا ماهو حاصل له ، فلا يقيس ذاته تعالى وصفاته وافعاله الا بذاته وصفاته وافعاله ، بل المستدلون ايضاً قلّ ان يخلصوا من هذه التوهمات خصوصاً الفقهاء منهم ، فانهم عالمون باحكام الله ، وفى معرفة الذات والصفات والافعال الالهية كباقى المقلدين من المؤمنين ، بخلاف اهل التوحيد والشهود بشهودهم بالنور الالهى الحق وصفاته وافعاله وكيفية تصرفاته فى الوجود باسماءه وصفاته ومظاهرهما على ما هو عليه فى نفس الامر ، لايتطرق عليهم الشبهة ، ولايدخل فى قلوبهم الريبة ، ولا يحكم عليهم ولا يطرء على مرايا قلوبهم الرين والظلام ، فهم الموحّدون حقاً والعالمون بربهم يقيناً وصدقاً ، كمال هذا التوحيد هو الذى يكون من الحق سبحانه لنفسه، ثم من الانسان الكامل المكمل، المشاهد لمراتب جميع الوجود الحقانى والكونى، ثم ممن يكون نسبته اليه اتم وقربه منه اكثر الى ان ينتهى الى توحيد من له شهود مثالى لاغير ، ثم مرتبة التوحيد الاستدلالى العقلى والنقلى ، ثم مرتبة التوحيد التقليدى لذلك قيل :

←

العارى عن التعيّنات بل هو نفس الخارجية والتشخّص مراده من نفى الوحدة الشخصية نفى الوحدة العددية المحدودة بحد خاص معين موجود فى مرتبة خاصة والحال ان الحق نفس الوجود الظاهر فى الخلق بحسب الظهور و باعتبار تجلبات اسماءه الظاهرة ونفس الوجود العينى المحض العارى عن التعيّنات بحسب اقتضاء اسماءه الباطنة وهو الظاهر والباطن ومن امثال هذه الكلمات زعم غير اهل التحقيق ان العرفاء يقولون بان الحق كلى طبيعى مبهم فى غاية الابهام و عنوان الابهام ، الابهام المفهومى لا الابهام اللازم لمقامه الغيبى بحسب ادراك المحجوبين مع انه فى نفسه فى غاية الظهور والجلاء . لمحرره سيد جلال الدين الآشتيانى .

«ماوحدالواحد من واحد اذکل من وحده جاحد
توحید من ینعت توحیده عاریة أبطلها الواحد
توحیده ایّاه ، توحیده و نعت من ینعته ، لاحد»

الفصل الثالث

فی الخلافة

لما کان‌الحق سبحانه بذاته غنیاً عن‌العالمین ، الذین اقتضاسم الاسماء الالهیة ، اذلکل منها لابُدَّ ان‌یکون مظهریظهر اثره منه وبه ، فأن الرحمان مثلاً لایتم ظهوره الا بالراحم والمرحوم ، اذ لولم‌یکن راحم ولامرحوم فی الخارج ، لایعلم رحمانیة‌الحق سبحانه ، وکذلک‌القهار یطلب قاهراً ومقهوراً ، فالراحم والقاهرمظهران للرحمان والقهار، وکذلک جمیع‌الاسماءوالصفات لایظهر اثرها الابالمظهر ، فوجب ان‌یکون مظهر اسم‌الله‌الجامع للاسماء والصفات ، خلیفةعنه قریباً للعالم بایصال کل مافیه‌الی کماله‌اللایق ، ولیس ذلک الاالروح‌المحمدی «صلوات‌الله وسلامه علیه‌وآله» ولذلک قال‌تعالی : «ان‌الذین یبایعونك انمایبایعون الله،یدالله‌فوق‌ایدیهم»[۱]. وقال رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله عندالبیعة تحت‌الشجرة «هذه یدالله واشار الی یده‌الیمنی، وهذه یدعثمان ، واشارالی یده‌الیسری» وبایع عنه فی‌غیبته.

۱ــ س ٤٨ ، ی ۱۰ .

واوتى فى الكتاب والسنة بالاسم الله دون غيره من الاسماء ، اشارة الى انه مظهر هذا الاسم الجامع ، فهو خليفة الله على العالمين ازلاً وابداً ، لذلك كان نبيّاً و آدم بين الماء والطين «وآدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة» وهو سيد ولد آدم يوم القيامة ، وبه ينفتح باب الشفاعة ، وغيره من الاقطاب والكمل خلفاء عنه ، والخليفة لابد ان يكون موصوفاً بجميع الصفات الالهية الا الوجوب الذاتى ، ومتحققاً بكل اسماءه ليعطى مظاهر الاسماء كلها مايطلبونه و يوصل كلاً منهم الى كماله ، والا لايقدر على الخلافة . وانما قيدنا الا الوجوب الذاتى اذبه يمتاز الواجب عنه ، وبامكانه يمتاز الخليفة عن الواجب ولكونه جامعاً للحقايق الالهية ومظهراً للاسم الجامع جميع حقايق العالم ايضاً فى ذاته و حقيقته ، ليكون بين الظاهر والمظهر مضاهاة فى الجامعية والاحاطة، فحقيقته حقيقة الحقايق كلها ، ولكل من الاعيان العالم انما يرب هذه الخليفة، ويوصله الى كماله اللايق به ، ويمده بمافيه فى حقيقته . فالخليفة عبدالله ورب للعالم بربوبيته له، فكل مافى العالم سواء كان من اهل الجبروت او الملكوت او الملك، لايأخذ ما يأخذه الامنه، فكمالهم به، كما ان خلافته ايضاً بهم، اذلولا العالم لما كان الخليفة خليفة وكون الخليفة بحكم البشرية موصوفة بصفات العجز والنقصان لايقدح فى كونه متصفاً بصفات الملك الرحمان، وهذه الخليفة لايتصرف فى اهل العالم الابما اقتضته العناية الالهية، والمشية الذاتية الازلية واعطته الاعيان الثابتة باستعداداتها فى الازل . فلايقال لو كان بتصرفه وهمّته لكان ابوطالب[1] مؤمناً

١ـ وقدورد متواتراً فى كتب علمائنا الامامية منقولا عن الائمة المعصومين «عليهم السلام» ما يدل على ايمان ابى طالب وبه قال كثيرمن اعلام علماء العامة، ولايمكن انكار ايمانه «عليه السلام»
←

لحرصه «علیه‌السلام» علی ایمانه ومن غایة حرصه علی‌ایمان اکابرالقریش کان یستغفرلهم فنزلت «استغفرلهم اولاتستغفرلهم ان‌تستغفرلهم سبعین‌مرة فلن یغفرالله لهم»[۱] .

فقال : والله لازیدن علی‌السبعین . لان هذه‌الارادة‌الجزئیة ناشیة من التقیدات‌البشریة ، ولکونها غیرمطابقة لما فی علم‌الله‌تعالی لم‌یحصل آثارها فی‌هذه‌النشأة‌الاحتجابیة .

واما فی‌نشأته‌الروحانیة فلااحتجاب‌له مما فی علم‌الله‌تعالی من الاحکام الالهیة‌التی تجری علی‌الاعیان الوجودیة ، فیتصرف فی‌الوجود بما قضی‌الله وحکم به فی‌الازل– والله‌الهادی والیه‌المصیر– .

خاتمة

فی‌ختم‌الخلافة

اعلم ان‌الخلافة لابدلها من‌انقضائها فی‌الدنیا ، لانها متناهیة ، وکل ما فیها متناه ، ومن جملتها‌الخلافة ، فوجب انتهاءها . ولماکانت‌الخلافة بعد انختام‌النبوة الخاصة التی هی التشریعیة للکمل والاقطاب من‌الاولیاء ، فانختامها فی خاتم‌الولایة . والولایة لماکانت منقسمة‌الی مطلقة ومقیدة ، و

→

والشاهد علی ذلك اشعاره فی‌الجاهلیّة من‌قبیل .

ولقد علمت بان دین محمد (ص) من خیر ادیان‌البریة دیناً

۱– س ۹ ، ی ۸۱ .

نعنى بالمطلقةالولايةالكلية التى جميعالولاياتالجزئية افرادها ، وبالمقيدة تلكالافراد ، وكل منهما اى منالكلية والجزئية يطلب ظهورها ، والانبياء «صلواتالله عليهم اجمعين» لم يظهروا بالولاية ، بل بالنبوة علىما اعطاهم الاسمالظاهر ، ظهرفى هذهالامةالمحمدية جميع ولاياتهم على سبيل الارث منهم . واليهالاشارة منالكمل ، فلان على قلب موسى ، وفلان على قلبعيسى. اى هوالظاهربولايته على سبيلالارث، ونبينا «صلواتالله عليهوآله»صاحب الولايةالكلية من حيث انهصاحب دائرةالنبوةالكلية ، لان باطن تلك النبوة الولايةالمطلقة ، وهو صاحبها . ولماكان ولايةكل منالانبياء «عليهمالسلام» فى هذهالامة مظهر يقوم به ، لابـد انيكون لولايته ايضاً مظهر ، وولايته قسمان ، كلية من حيث كلية روحهالمسمى بالعقلالاول ، وجزئية من حيث روحهالجزئىالمدبر لجسده. فالظاهربولايتهالجزئية هوشيخناالكاملالمكمل سلطانالمحققين محيىالملة والدين «قدسالله سره» والظاهربولايته الكلية هوعيسى «عليهالسلام» *

قال فىالفصلالثالث عشر [من فتوحاته] مناجوبةالامام محمد بنعلى الترمذى «قدس سره» الختم ختمان ، ختم يختمالله به الولاية مطلقا ، وختم يختم بهالولايةالمحمدية ،

فاما ختمالولاية علىالاطلاق فهو عيسى «عليهالسلام» فهوالنبى الولى بالولايةالمطلقة فىزمان هذهالامة، وقدحيل بينهوبين نبوةالتشريعوالرسالة، فينزل فىآخرالزمان وارثاً خاتماً لاولى بعده ، فكان اولهذاالامرنبى ، و

* براين قسمت از كلام مؤلف استاد مشايخنا العظام حاشيه‌يى نوشته‌است .

هوآدم ، وآخره‌نبی ، وهوعیسی . اعنی‌نبوة الاختصاص ، فیکون‌له حشران، حشرمعنا ، وحشرمع‌الانبیاء والرسل .

واما ختم‌الولایة‌المحمدیة فهی لرجل من‌العرب ، من‌اکرمها اصلاً و بدءاً ، وهوفی زماننااليوم موجود عرفت به سنة خمس وتسعین وخمسمأة ، و رأیت‌العلامة‌التی اخفاهاالحق فیه‌عن عیون‌عباده، وکشفهالی بمدینة (فاس) حتی رأیت خاتم‌الولایة منه ، وهو خاتم‌الولایة‌الخاصة ، لایعلمه کثیر من الناس ، وقد ابتلاه‌الله باهل‌الانکار علیه فیما یتحقق به من‌الحق فی‌سره ، و کماان‌الله ختم بمحمد «صلی‌الله علیه‌وآله» نبوة‌التشریع ، کذلک ختم‌الله بالختم المحمدی الولایة التی‌تحصل من‌الوارث‌المحمدی، لا التی یحصل‌من سایرالانبیاء ،فان‌من‌الاولیاءمن‌یرث‌ابراهیم‌ومنهم‌من‌یرث‌موسی‌وعیسی. فهاءلاء یوجدون بعدهذاالختم‌المحمدی ، ولایوجد ولی علی‌قلب محمد «صلی‌الله علیه‌وآله» هذامعنا ختم‌الولایة‌المحمدیة[1] .

واما ختم الولایة‌العامة التی‌لایوجد بعده ولی فهوعیسی «علیه‌السلام»

هذا کلامه رحمه‌الله وبانختام‌الولایة لعیسی «علیه‌السلام» ، صار من اشراط‌الساعة ، فانه اذا قبض ، وقبض مؤمنو زمانه ، ینتقل‌الامرالی‌الاخرة، ویقوم‌الساعة ، کمابینه فی‌الفصوص.*

١ــ ونحن نقرر فیهذاالشرح ان‌ختم‌الولایة‌المقیدة‌المحمدیة ای‌الـذی ختم‌الله به‌الولایة التی تحصل من‌الوارث‌المحمدی خاتم جمیع‌الولایات و به یقتدی‌العیسی و هوالمهدی‌الموعود کماعلیه الشیخ‌الأکبر و قد اشتبه الأمر علی‌المؤلف فی‌درک عبارات‌الشیخ ــرضــ

* رجوع شود به حواشی منضم باین رساله از عارف کبیر خاتم‌العرفاء آقامحمدرضا قمشه‌یی رضی‌الله عنه .

وفى هذه المباحث تحقيقات واسرار لايمكن اظهاره ، فمن اراد ذلك، فليطلب فى شرح الفصوص الذى لنا ، فقد بيناها هنالك مشبعاً ، والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ، والصلاة على محمد خير من نطق بالصواب وعلى آله وصحبه خير آل واصحاب ، وسلم تسليماً كثيراً .



رسالة

اساس الوحدانية

تأليف

عارف محقق داودبن محمودالقيصری

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الاحدى بالذات، الواحدى بالصفات، الجاعل للنور والظلمات، الخالق للوحدات والكثرات ، الذى بسط الوجود على اعيان الموجودات ، وكثر صورة بتكرر الوحدات، وعينه بالتجليات الموجبة للتعيّنات .

والصلاة على افضل المكونات ، واكمل الموجودات ، محمد وعترته الطاهرين الطاهرات[1] .يقول العبد الراجى رحمة ربه داود بن محمود بن محمد الرومي القيصرى: لما وجدت اكثر مقلدى علماء العصر ، القائلين بالوحدانية، المعترفين بالفردانية ، ظانين ان وحدة الحق سبحانه وتعالى وحدة شخصية، بناءاً على انه سبحانه حقيقة نوعها منحصر فى شخصها ، ولم يتعرض لبيانها احد من علماء الظاهر فى كتبهم اعتماداً على ان مفهوم الوحدة امر بديهى ، و كان الحق سبحانه قد كشف لى ان وحدته تعالى ليست وحدة شخصية ، ولانوعية ، ولاجنسية ، بل امر يغاير هذه الوحدات كلها ، ومصدر لجميعها. وجرى فى اثناء البحث مع الطالبين للاسرار الالهية على لسان هذا الضعيف

١ـ فى النسخة التى اعتمدنا عليها : الطاهرين الطاهريات .

تحقيقها، طلب منى سيدمن سادات الدهر، ان اكتب هذه المعانى لتكون الافادة تامة ، فكتبت هذه الرسالة مشتملة على اربعة اصول :

الاول ، فى بيان ماهية الوحدة والكثرة

الثانى ، فى اقسام الوحدة ،

الثالث ، فى وحدة الحق سبحانه وتعالى ،

الرابع ، فى ان الوحدات الكونية والكثرات كلها راجعة الى الوحدة الحقانية الذاتية . وسميتها «اساس الوحدانية، ومبنى الفردانية» لان معرفة الوحدة الالهية اصل من اصول التوحيد، يرجع حقايق التوحيد اليه، ومبنى يبتنى الوحدانية والفردانية عليه .

الاصل الاول
فى ماهية الوحدة والكثرة

اعلم ان الوحدة والكثرة معنيان عقليان، لايمكن خلو الاشياء الموجودة فى الخارج عن احدهما . اذ الشىء الخارجى اما ان يكون واحداً - او كثيراً، ولكل منهما احكام ولوازم فى الموجودات العينية ، فهما من حيث انهما امران عقليان اعتباريان ، لذلك قيل : انها من الامور العامة الكلية التى لاوجود لها ولاعين الا فى العقل . ولكون الاشياء- الخارجية لاتخلو عنهما، وعن احكامهما ، ووجدان كل احد منا فى نفسه تحققهما، قيل : انهما امران

وجوديان، بهمايكون‌الشيء واحداً ـ او كثيراً. فالوحدة معنى يجعل معروضه فيه بحيث لايدخل فيه‌التعدد والكثرة معنى يجعل معروضه بحيث يدخل‌فيه التعدد . فهما متضاد ان‌لايمكن اجتماعهما فى‌موضوع واحد من‌جهة‌واحدة، وان‌كان يمكن اجتماعهما فيه من جهتين مختلفين ، لان‌الشيء قديكون واحداً من جهة ، كثيراً من اخرى . كالشخص‌الانسانى مثلاً فانه كثير من حيث اعضائه‌المتكثرة وقواه‌المختلفة ، وواحد من حيث شخصيته الواحدة. والقول بانها غيروجودى ، بناءً على انها نفى‌الكثرة عما هى‌صفته ـ وان‌كان قريباً من‌الحق ، لكن جوازكون ذلك‌النفى لازماً لمعنى وجودى‌هوالمعبر عنه بالوحدة يبطله . ولاشك ان‌كل احد منايجد من‌نفسه ذوقاً ، ان‌وحدته الشخصية وكثرته‌الاجزائية ليستاامرين عدميين ، بل ثبوتيين وجوديين.

و ايضاً : الكثرة وجودية قطعاً ، و هى مركبة من الوحدات لان الوحدات بتكرارها تفعل‌الكثرة ، كماان‌الواحدبتكراره يفعل‌الكثير .

فان قلت : الوحدة ضدالكثرة ، وتقوم احدالضدين بالاخر بديهى البطلان ، لعدم امكان اجتماعهما فى‌موضوع واحد .

قلنا : للوحدة اعتباران ، اعتبار تكررهاالموجب للكثرة ، و اعتبار كونها مانعة من‌الانقسام ، فبالاعتبارالاول جزء للكثرة ، وبالاعتبار الثانى ضدلها، فهى‌بالاعتبار الاول فاعل‌للكثرة لابالثانى، وهذه‌الوحدةالمذكورة هى‌الوحدة الكونية ، لاالوحدةالذاتيةالالهية التى سنُبيِّنها . وهذاالمعنى الذى به‌يكون‌الشيء‌واحداً ـ ليس عين وجوده ، والالكان قولنا :الشيء موجود . مرادفاً لقولنا :الشيء واحد .

وايضاً ، الكثير من حيث انه كثير موجود ، وليس بواحد من تلك الحيثية .

وايضاً، العدم قدتتصف بالوحدة والكثرة، كمايقال لعدم الشيء الواحد، عدم واحد ، ولعدم الاشياء الكثيرة ، اعدام كثيرة ، و لاتتصف بالوجود ، اذ لايقال لعدم الشيء الواحد أو الاشياء الكثيرة انه موجود، وليس عين التعيّن، لان الكثير من حيث انه كثير له تعيّن ، وليس بواحد .

وايضاً ، التعيّن قديكون من قبيل المحسوسات ، كالهيئة الخاصة و الوضع المعيّن، و غير ذلك من التعيّنات الشخصية . وقديكون من قبيل المعقولات ، كالتعيّنات المميزة لكل من الجواهر المجردة عن غيره . و قد يكون جزءً من الزمان ، فانه من جملة المعيّنات لافراد الموجودات الحادثة بالحدوث الزماني ، وليست الوحدة كذلك ، فتعين ان يكون امراً زايداً على التعيّن ، لكنه لازم له ، لان كل ماله تعيّن خاص ، لابدان يكون له وحدة ، وهكذا الكثرة ليست عين وجود الكثير ، ولا عين تعيّنه ، لان الواحد باعتبار انه واحد موجود ومتعيّن ، وليس بكثير .

وايضاً ، قولنا : الشيء موجود ، ليس مرادفاً لقولنا : الشيء كثير ، ولوكانت الكثرة عين الوجود ، لكانا مترادفين . والكثرة اما ان تكون في الذوات ولوازمها ، واما ان لاتكون فيها ، بل في اللوازم التي يلحقها من الصفات والافعال . الاولى مختصة بالعالم اذ لا كثرة في ذات الحق سبحانه وتعالى بوجه من الوجوه ، والثانية مشتركة بين العالم والحق سبحانه ، اذ للحق سبحانه ايضاً اسماء وصفات غير متناهية ، وافعال وشئون غير منحصرة

كما ان للعالم صفاتاً وافعالاً غيرمتناهية ، والـذوات المتكثرة ان كانت اشخاصاً فهي متحدةبالنوع، اي يرجع تلك الذوات الى حقيقة نوعية اختصت بالمشخصات المعيّنة اياها ، فصارت شخصاً واحـداً ، فتكثرها بالتعيّنات الجزئية ، والأنواع متحدة في الجنس . اي يرجع الحقايق النوعية الى حقيقة هي اعم منها ، تعينت بالتعينات الكلية ، وهي الفصول المنوعة اياها ، فصارت نوعاً . والاجناس كلها متحدة في الجنس العالي الذي بظهوره في صفة كلية، وتعين كلي يحصل وجود الجنس الاضافي ، فالجواهر كلها راجعة الى حقيقة جوهرية هي جنس الاجناس الجوهرية كلها ، وكذلك الاعراض مع اختلاف انواعها واجناسها راجعة الى حقيقة عرضية شاملة للكل .

وهذا اعني: الجواهر والاعراض يرجعان الى حقيقة الوجود المأخوذ في تحديدهما ، والشيء الموصوف بالوجود في قولهم : موجود في موضوع ، في حد العرض ، وموجود لافي موضوع في حد الجوهر ، ليس الاحقيقة الوجود ، اذ الشيء مرادف للوجود والعدم لايمكن ان يوصف بالوجود والماهيات ليست صوراً علمية ثبوتية في حضرة الامكان حاصلة من تجلي الوجود المطلق الذي هو الحق سبحانه لذاته بذاته في حضرة علمه الذاتي الذي هو عين ذاته تعـالى، فليست اموراً متكثرة متغايرة للوجود في الحقيقة ، والايلزم ان يكون الحق سبحانه اوعلمه الذاتي الذي هو عين ذاته محلاً للامور المتكثرة المتغايرة له من كل الوجوه . وقدبيناهذا المعنى في مقدمات شرح الفصوص مشبعاً ، فمن اراد تحقيقه وليطلب هناك .

فان قلت : يلزم من هذا القول ان يكون الشيء موصوفاً بنفسه ، وهو محال.

قلنا : الوجود يطلق على معان مختلفة بالاشتراك اللفظي بعضها عرض و بعضها لاعرض ولاجوهر، فانه يطلق على الحصول والظهور والتحقق، كمايقال

وجد وتحقق، للشى الذى وجد وتحقق، فظهر فى عالم الشهادة بعدما كان حاصلا فى عوالم الغيب من عالم المجردات و عالم الارواح الذى هو العالم المثالى، اذ للارواح كلها فيه صور. والوجود بهذا المعنى مقول بالاشتراك المعنوى على جميع الموجودات على سبيل التشكيك. ويطلق على الحقيقة التى بها يتقوم الوجود الخارجى والذهنى وغيره من انواع الوجود وتلك الحقيقة هى الوجود الحقايق القائم بذاته المقوم لغيره، ولاشك ان الحصول والتحقق والظهور عرض، والحقيقة القائمة بذاته المقومة لكل ماسواها من الجواهر والاعراض ووجوداتها العلمية والعينية ليست جوهراً ولاعرضاً. فقولنا: الشىء موجود فى الخارج، معناه ان الحقيقة الوجودية المتعينة بتعيّن خاص، الثابتة فى حضرة علمه تعالى ظاهرة فى الخارج. هذا ان كان المعبر بالشىء ماسوى الحق وان كان عينه تعالى، فالمراد به ان الحقيقة الوجودية المتعينة بالتعيّن الذاتى ظاهرة بذاته لذاته، ولماسواه، فالوجود الذى فى قولنا: موجود، الظهور و الحصول لاغير. وقد بينا هذا المعنى فى كتاب كشف الحجاب عن كلام رب الارباب. فحقيقة الوجود التى ليست بجوهر ولاعرض، بل مقومهما، هى حقيقة الحقايق الالهية والكونية كلها. فسبحان من اظهر من ذاته جميع الحقايق، و بطن فى ذاته عن فهوم الخلايق وصلى الله على محمد وآله.

فى اقسام الوحدة

الوحدة قد تكون عين الشىء الموصوف بها كوحدة الواجب الوجود التى بها سمى نفسه بالاحد، وقد تكون غيره من وجه، وعينه من آخر، كالوحدة التى بها سمى الحق نفسه بالواحد، كما سنبينها فى الاصل الثالث. وقد تكون غيره من جميع الوجوه، وهذا الوحدة قد تكون مقومة لما تصدق عليه الواحد،

كوحدة الاثنين والثلاثة والاربعة وغيرذلك من الاعداد . فان الاثنين نوع واحد من العدد ، والثلاثة نوع آخرغيره ، والاربعة نوع آخرغيرهما ، لذلك صارالاول زوجاً منقسماً بمتساويين ؛ كل منهما مقوم للعدد ، وليس منه . و الثانی فرداً لاينقسم كذلك متقوماً بماليس من العدد ، وهوالواحد ، والثالث زوجاً منقسماً بمتساويين كل منهما من العدد ، وهكذا جميع مراتب الاعداد البسيطة والمركبة ، فان كلاً منهما نوع واحد يمتاز عن غيره بخصوصية تلحقه وتختص بدون غيره ، وقدلايكون مقومة لماتصدق عليه الواحد بل عارضه كالوحدة اللاحقة للموجودات الكنونية . وهذه الوحدة الكونية قد تكون جنسية ، كوحدة الجواهر الذی هوجنس الاجناس كلها ، ووحدة غيرها من الاجناس الداخلة تحته ، وقدتكون نوعية كوحدة الانواع الحقيقية كالانسان والفرس وغيرذلك ، وقدتكون شخصية كالوحدة التی لافراد الانواع كزيد وعمرو ، فان الطبيعة التی تلحقها الجنسية والنوعية والشخصية مثلاً ، من حيث هی هی ليست واحدة ولاكثيرة ، كما انها ليست جنساً ولانوعاً ولاشخصاً ، فانها من المعقولات الثانية التی تلحق الطبايع الاخر ، وحينئذ ان كانت الوحدة العارضة لها بحيث لايمنع معروضها عن ان يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقيقة ، لايخلو اما ان تكون مانعة اياه عن ان يكون مقولا على كثيرين متفقين بالحقيقة ، فهی الوحدة النوعيّة و ان كانت مانعة اياه عنه ايضاً ، فهی الوحدة الشخصيّة ، فغاية الكثرة فی الافراد الشخصية وهی عبارة عن اجتماع الوحدات الشخصية، وتلك الوحدات تتحد فی الوحدة النوعية ، ووحدات الانواع تتحد فی الوحدة الجنسية ، كمامر من ان الافراد الشخصية التی هی معروضات الوحدة الشخصية، متحدة فی انواعها، والانواع فی اجناسها، والاجناس فی الجنس العالی المحيط بذاته كل مايصدق عليه من الانواع والاشخاص ، وقدتتحد المحمولات ايضاً

فی موضوعاتها ، کالکاتب والضاحك فی الانسان ، وان کانت الکتابة والضحك حقیقتان متغایرتان ، متحدتان فی العرضیة ، المتحدة مع الجوهر فی حقیقة الوجود . وقد تتحد الموضوعات فی المحمولات ، کما یقال : العاج والثلج ابیض . وهذه الاتحادات المتنوعة المذکورة انما هی لاتحادها فی الاصل الذی هو الذات الالهیة التی فیها تهلك وتتلاشی جمیع الاشیاء التی یقع علیها اسم السوی والغیر ، اذ لو کانت متغایرة الذوات بالحقیقة بحیث لاتجمعها حقیقه اصلاً لما امکن اتحادها لاوجوداً ولاعقلاً . فمن فاز بمعرفة هذه الحقیقة الجامعة لجمیع الحقایق ، ولاح له کیفیة تنزلاته فی صور الاکوان ، وعروجاتها عن مراتب الحدثان بالتخلی عنها ، والتحلی بانوار احدیتها الذاتیة ، فقد فاز فوزاً عظیماً .

فی وحدة الحق تعالی

ان هذا المطلب مبنی علی معرفة اصل ، وهو الفرق بین الاحد والواحد ، لیعلم ان للحق تعالی وحدة بحسب اسم الاحد ، ووحدة بحسب اسمه الواحد . وذلك الفرق هو ان الاحد المطلق للحق انما هو بحسب الذات فقط ، من غیر اعتبار النسب اللاحقة ایاها . والواحد یطلق علیه تعالی باعتبار نسبة الوحدة التی هی من جملة الصفات الی عین تلك الذات ، لذلك یلحق الواحد نسب غیر متناهیة ، کما یقال : الواحد نصف الاثنین ، وثلث الثلاثة ، وربع الاربعة وغیر ذلك من النسب التی تلحقه باعتبار مراتب الاعداد الغیر المتناهیة ، وبملاحظة هذا المعنی الذی فی الواحد سمّیت المرتبة الالهیة التی هی حضرة الاسماء و الصفات فی اصطلاح ارباب الکشف والشهود بالواحدیة ، والذات الالهیّة التی جمیع الصفات الثبوتیه عینها بالاحدیة اذ لیس شیء منها زائداً علی الذات .

اذا علمت هذا فاعلم ان الوحدة التی یتضمنها الاحد ، غیر الوحدة التی

يتضمنها الواحد . وذلك لان الوحدة الاحدية لايمكن ان تكون زائدة على الذات الالهية ، اذلو كانت كذلك لكان الحق سبحانه فى كونه **احداً، محتاجاً** الى مايطلق عليه اسم الغير ؛ سواء كان هـذا الاطلاق بالحقيقة اوبالاعتبار ، فلايكون الغنى بالذات غنياً بالذات ، فهذه الوحدة عين الذات الالهية .

واما الوحدة الواحدية ، فهى الوحدة الصفاتية التى هى من وجه غيرها، فالحق سبحانه احد بالوحدة الذاتية ، ووحدة الصفاتية التى هى نسبة من النسب اللاحقة للذات . وبهاتين الوحدتين سمى الحق تعالى نفسه بالوحد الاحد.

فان قلت : **الوحدة الواحدية** ايضاً ينبغى ان يكون عين الذات بعين ما ذكرتم من الدليل .

قلنا : هذه الوحدة ايضاً وان كانت غير الذات من وجه ، وهو كونها نسبة من النسب اللازمة للذات ، لكنها عينها من وجه آخر ، وهو كونها تجلياً من التجليات الوجودية التى هى من حيث الوجود عين الذات الالهية . لـذلك ذهب الاشعرى ومن تابعه ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولاغيرها، اذ الشيء الذى هو من وجه يكون عين الذات ، ومن وجه غيرها ، لايكون على الاطلاق عيناً ولاغيراً . ولولا التعيّنات التى تلحق الوجود ، ويخرجه عـن اطلاقه الذاتى ، لكان الكل عيناً لاغيراً . فالعقل اذا اعتبر تعينات الصفات و كثرتها ، يقضى بانها غير الذات ، واذاً انها من تجليات الذات الاحدية لنفسها[1] وليست غيرها فى الحقيقة يقضى بانها عينه ، كالامواج التى للبحر ، فانهـا تعيّنات ونقوش تظهر على الماء من تموجه . فاذا اعتبرت عين الماء الظاهر بصور الامواج ونقوشها ، لايوجد شيء غير الماء ، واذا اعتبرت الامواج التى هى النقوش الظاهر فيه ، يوجد امور قائمة بعين الماء ، لكن لاحقيقة لها فى

۱ـ بحسب ظاهر بايد جمله‌يى از عبارت افتاده باشد «فالعقل اذا اعتبر رجوع الصفات الى الذات وفنائها واندماجها فى الذات يقضى ...» .

نفس الامر سوى تلك النقوش . وفي التحقيق هذا حال العالم بعينه مع الحق سبحانه لان صور العالم باسرها مظاهر للصفات الالهية ، وهى نقوش الذات المتجلية فيها ، وبها على العالم . لذلك قيل :

البحر بحر ،على ماكان فى قدم ان الحوادث أمواج ، وانهار
لايحجبنك اشكال تشاكلها عمن تشكل فيها ، فهى استار

وهاتان الوحدتان مختصتان بالرحمان، لان جميع ما سوى الحق وحدته عارضية لاذاتية فان طبايع العالم سواء كانت كلية اوجزئية، من حيث هى هى، ليست واحدة، ولا كثيرة، فوحدتها عارضية ، فتعين ان يكون الوحدة الاحدية مختصة بالحق .

واما الوحدة الواحدية ، فهى ايضاً مختصة به ، لانها وان كانت نسبة من النسب ، عارضة للذات الالهية ، لكنها مطلقة لاتعين لها سوى التعيّن الذى به يمتاز عن غيرها من النسب ، وليس ذلك التعيّن ، كتعين الوحدة الجنسية ، والفصلية ، والنوعية ، والشخصية . اذ الثلاثة الاول وان كانت كلية مطلقة من وجه ، لكنها مقيدة من وجه آخر، والرابعة جزئية مقيدة ، ولايليق بالجناب الالهى المطلق عن كل قيد ، المقدس عن الجنسية ، والفصلية ، والنوعية ، و الشخصية . وجميع الوحدات العارضة لذوات طبايع العالم ، كليها وجزئيها ، ليست خارجة عن هذه الانواع الاربعة التى للوحدة، فتعين ان الوحدة الالهية الاحدية والواحدية ، ليست كالوحدات المنسوبه الى العالم .

فى ان الوحدات الكونية كلها راجعة الى الوحدة الوحدية الحاصلة من الوحدة الاحدية

اعلم ان هذه الوحدات الكونية سواء كانت جنسية ، او نوعية ، اوشخصية،

راجعة الیالوحدةالالهیة ، کمارجعت الکثرات کلهاالیها ـ کمامربیانه . و ذلك لان اصل الکثرة هوالوحدة التی یفعل بتکرارها الکثرة فی الوجود ، الی ان ینتهی الی غایتها التی هی الکثرة فی الافراد کما انالواحد هوالذی یفعل الکثیر بتکراره . والوحدة الشخصیة متفرعة علیالوحدةالنوعیة ، لان کل واحد منالاشخاص هوالطبیعةالنوعیة، الظاهرة بالقیودالشخصیة ، والطبیعةالنوعیة واحدة لاتنفك وحدتها عنها ، فوجب ان تکون تلكالوحدة فیکل واحد منالاشخاص حاصلة ، والایلزم انفکاك اللازم منالملزوم . والطبیعةالنوعیة هیالطبیعةالجنسیة، المتعینة بتعیّن کلی قریب منالتعیّنالجزئی ، وهوفصلها الممیز ایاها عنالطبیعة الجنسیة ، لانها فردمن افرادها ، فحقیقةالوحدة اللازمة للطبیعةالجنسیة ساریة معها فیالطبیعةالنوعیة ، فیحصصهاالمکتنفة بالتعیّناتالجزئیة، المسماة اشخاصها ، وهکذاالامرمتصاعداً ، الیان ینتهیالی الجنسالعالی ، ووحدة الطبیعةالمسماة بالجنسالعالی، حاصلة منالوحدةالواحدیةالتی للحقسبحانه، فانالواحد منحیث انه واحد لایصدر منهالاواحد ، لذلك قیل : المعلول صورةالعلة ، لانها بهتعرف . قالتعالی : «و ما خلقت الجن و الانس الالیعبدون» ، ایلیعرفون فیعبدونی . وقال : کنت کنزاً مخفیاً ، فاحببتان اعرف ، فخلقت الحق لاعرف . ولایعرف الشیء معرفة تامة ذوقیةالابمامنه فی غیره ، فخلقالخلق علی صورته ، وکساه منحلل صفاته ، لیستدل منه علیه ، فأول مااعطاه خلقهالوجودالذی هوملزوم جمیعالکمالات ، ثمرتب علیه مقتضیاته منالتعیّن ، والوحدة والحیاة ، والعلم والقدرة ، وغیرذلك من الصفات، حتیجعلهمع انهممکنبالذات، واجببالغیر. غایة مافیالبابانتلك

۱ـ س۱۵ ، ی۵٦ .

الصفات الكمالية الجمالية والجلالية في الحضرة الالهية باقية على اطلاقها، الذي هو مقتضى حقايقها الذي هو مقتضى الذات الاحدية ، وفي الممكنات غير باقية على الاطلاق، فانها بتنزلها عن مقامها الاطلاقي تتقيد وتقع في مضايق الامكان وخطاير الحدثان - شيئاً فشيئاً ، الى ان تقع في غاية المضيق الشخصي ، الذي هو عين الجزئي، فالجزئي هو الكلي، المتنزل عن مقامه الاصلي ، وبحكم «اليه[1] يرجع الامر كله» ، وقوله تعالى : «ولله ميراث السموات[2] والارض» وقوله: «ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها» ، يرجع كل شيء الى اصله ، و يفوز بسعادة وصله . ومن هذا التنبيه يتنبه من اخذت الفطانة بيده ، ان عينه التي هي موصوفة بالوجود وكمالاته ، ليست ايضاً مغايرة للعين الاحدية ، السارية في الكل بذاتها، المحيط للاشياء ، المظهرة اياها باختفائها في صورها، وذواتها . لذلك قال : «اليه يرجع الامر كله» .

ومن عرف ان الحق سبحانه وتعالى لا ينطرق عليه العدم بوجه من الوجوه، ولا يوصف ولا ينعت به باعتبار من الاعتبارات ، وامعن النظر فيه ، وفيما مر من التنبيه ، يظهر له كيفية احاطته سبحانه للاشياء ، ومعيته معها ، وحقيقة قوله : «هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» ، و «نحن اقرب اليه من حبل الوريد» ، «وهو معكم اينما كنتم» . وقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» : لو دليتم بحبل هبط على الله . ، فان الموجود في الباطن مثلاً دون الظاهر ، او في جهة دون اخرى ، او في زمان دون زمان ، او مكان دون مكان، لصدق عليه انه معدوم بالنسبة الى ماليس فيه ، وان كان موجوداً بالنسبة الى ماهو فيه . فاحاطته تعالى بظهوره في صور الاشياء بصفة من الصفات المتعينّة بالتعينّات الكونية ، والاحاطة العلمية ، لاتنافي الاحاطة الذاتية التي ظهرت واظهرت كل شيء والله على مانقول وكيل .

١- س ١١ ، ي ١٢٣ .   ٢- س ٥٧ ، ي ١٠ .

تحقیق درمباحث ولایة کلیه

حواشی بر فصوص

از

عارف‌نامدار وحکیم متأله آقا محمدرضا قمشه‌ای

بامقدمه وحواشی جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحیم

آقامحمدرضا قمشه‌یی درمسألهٔ ولایت کلیهٔ مطلقهٔ محمدیه، برمواضع مختلف مقدمهٔ شارح محقق قیصری برفصوص شیخ‌اکبر ونیز، برچندموضع ازمواضع شرح قیصری برفص شیثی (ع) تعلیقه‌نوشته‌است وبرشارح‌محقق ازاینکه درفهم کلمات محیی‌الدین درتعیین خلافت‌مطلقه وعامه محمدیه اشتباه نموده واینکه خیال‌کرده‌است ، محیی‌الدین‌عیسی -علیه‌السلام- راخاتم خلافت عامه محمدیه می‌داند ، به‌توضیح مواضع مبهم ازعبارات فصوص پرداخته ونیز ازموارد دیگر ازکلمات شیخ‌اکبر شاهد آورده‌است که خاتم ولایت مطلقه‌محمدیه باعتباری شخص مقدس علی‌بن ابیطالب «علیهماالسلام» و باب مدینهٔ‌علم آن‌حضرت وباعتباری مهدی‌موعود ، درآخرالزمان‌است .

عقیدهٔ محیی‌الدین[1] درمسألهٔ‌ولایت، باعقیده‌محققان ازاهل‌معرفت ازشیعه‌موافقت دارد ، ونیز دربعضی از مسائل دیگر بشیعه نزدیک‌است بنحوی‌که بعضی ازناظران بکلمات محیی‌الدین ازدانشمندان‌عامه تصریح نموده‌اندکه شیخ‌اعظم دراین‌مباحث‌متأثر از شیعه دوازده امامی‌است درحالتی‌که محیی‌الدین مطابق آنچه که محدثان عامه از حضرت ختمی مرتبت نقل‌نموده‌اند مشی نموده‌است .

این‌حواشی‌را شاگرد عظیم‌الشأن عارف قمشه‌یی -قده- مرحوم عارف‌نامدار آقا میرزا هاشم گیلانی بخط بسیارزیبای خود ازحواشی استاد برشرح‌فصوص استنساخ

۱- عارف‌نحریر **صدرالدین** قونوی شارح **فصوص** وخلیفهٔ شیخ‌اکبر وتلمیذ نامداراو **شیخ** مشایخ ارباب معرفت جمال‌الدین **عبدالرّزاق کاشی** خاتم ولایت‌مطلقه وعامه وازجهتی خاتم‌ولایت خاصهٔ محمّدیه ، **مهدی‌موعود** را دانسته ودر شرح‌**فصوص** و**فکوك** و**اصطلاحات عرفا** و **تأویل قرآن** باین‌معنی تصریح فرموده‌اند

نموده‌است وبه‌مرحوم حاج‌میرزا محمود قزوینی تقدیم داشته‌است[1] .

قسمت آخراین‌مجموعه مشتمل‌است برشرح حدیثی ازامام علیه‌السلام ، در بیان حقیقت توحید وتحقیق‌عالی از آقامحمدرضا دربیان وشرح این‌مطلب مهم که مقام‌ذات اسم‌ندارد واطلاق‌الفاظ برآن مقام ازباب تفهیم‌است ومعنون‌الفاظ ، غیب محض‌است شرح براین‌روایت حکایت ازآشنائی مؤلف بکلمات اهل‌عصمت ودلیل‌برانس عجیب آقا محمدرضا باآثار اهل‌بیت دراصول وعقاید می‌باشد .

شرف‌الدین داودبن محمود قیصری درهمین رسالهٔ (توحید ونبوت[2] و ولایت) ص۱۶ ، ودر مقدمهٔ‌خود برفصوص[3] گوید : «الفصل‌الثانی فی‌الولایة ، اعلم ان‌الولایة مأخوذة من‌الولی وهوالقرب ...» استاد مشایخناالعظام آقامحمدرضا درتعلیقهٔ خود براین‌موضع فرماید :

۱ــ حاج‌میرزا محمودقزوینی ازافاضل تجار عصرخود وشخص باذوق‌بودکه بااهل‌علم و دانش مراودت ومعاشرت‌داشت .

عارف‌نامدار **آقامحمدرضا** درمبحث ولایت ونیزدرمقام شرح‌برخی ازمشکلات عرفان‌آنچه که نوشته‌است حکایت ازمقام شامخ اودرعرفان وتصوف نماید واین‌معنی نباید مخفی‌بماندکه این عارف متأله وحکیم عظیم‌الشأن یکی‌ازبزرگترین دانشمندان‌ایرانی در دوران اسلامی‌است و از جهت‌احاطه بافکار حکمای‌مشایی وتبحّر درحکمت‌اشراق وتخصّص درحکمت متعالیه ملاصدرا وتوغل درمضامین آثار واردهٔ ازائمهٔ‌شیعه اثناعشریه وحقایق مأثور ازاهل‌بیت وحی وتنزیل بر مشایخ عرفان برتری دارد ودرحکمت بحثی ونظری ، وعرفان وتصوف نظری وعملی ازنوادر اعصار ودهور وازاکابر ادوار واکوار محسوب می‌شود .

ودرمقام تحریر قواعد عرفان وتحقیق درمعضلات همسنگ مشایخ‌بزرگ معرفت ودرسیر وسلوك وطی درجات‌معرفت ازنوادر اهل‌توحیداست .

۲ــ رجوع‌شود به‌مقدمه قیصری برشرح‌فصوص چاپ گ طهران ۱۲۸۲ ه ق ، ص۲۵بمبئی ص ۱۶ الفصل‌الثانی عشر فی‌النبوة والرسالة والولایة ... ونیزرجوع شود به‌شرح نگارنده بر مقدمهٔ قیصری ط مشهد ۱۳۸۵ ه ق ازانتشارات کتابفروشی باستان ص ۵۹۰ ، قیصری در این‌جا گوید : «... ان‌الظاهر لایأخذ التأیید الاباالباطن وهومقام الولایة المأخوذة من‌الولی وهوالقرب والولی بمعنی الحبیب ایضاًمنه» .

۳ــ ما درحواشی براین‌رساله، به‌نقل کلمات‌آنان می‌پردازیم ودرشرح‌خود برمقدمهٔ‌فصوص ونیز درشرح بر *فصوص ابن‌عربی* ، دراین‌مهم بطورتفصیل بحث‌نموده‌ایم «والله یقول‌الحق وهو یهدی السبیل» .

«الولایة[1] من الولی بمعنی القرب وهی اماعامة ، یعم جمیع المؤمنین ، والیها اشیر فی قوله عزوجّل : «الله ولیّ الّذین آمنوا ، یخرجهم من الظّلمات[2] الی النور ...» فانه تعالی اذاکان ولیّاً للذین آمنوا ، کانوا ـ اولیاء له تعالی ایضاً ، لأن القرب امر اضافی ، یتّصف به الطرفان ، والایمان له مراتب ودرجات :

منها ، اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع ، من دون برهان ، کاعتقاد المقلّد ، فانه لیس مستنداً ، ومأخوذاً ، من البرهان ، وانما استناده الی مُخبر صادق .

ومنها ، العلم الیقینی الثابت الجازم المطابق للواقع ، المستند الی البرهان ، وهو اقوی وارفع من الأول ، کایمان اهل النظر .

ومنها ، هو العلم الشهّودی الاشراقی ، المطابق للواقع ، المعبّر عنه بالکشف الصحیح ، وعین الیقین ، وهذا اقوی من المرتبتین السابقتین ، کایمان اهل السلوك ، واصحاب الکشوف .

ومنها ، هو العلم الشهودی الاشراقی ایضاً ، لکن الشاهد عین المشهود ، والمشهود عین الشاهد ، ویعبر عنه بحق الیقین .

۱ــ رجوع‌شود به ــالفصل الثانی فی الولایة ص۲۶ــ این‌حواشی بمنظور شرح این‌قسمت از رساله دراین‌جا آورده شد .

آقا محمدرضا برمقدمهٔ قیصری و برمواضع مختلف ازفصوص وشرح‌آن حواشی مفصلی نوشته‌است که‌نگارنده حواشی‌اورا بانضمام شرح‌قیصری جهت‌طبع حاضر وآماده نموده‌است ، و بناست شرح فصوص‌قیصری بهمین‌زودیها طبع ومنتشرشود . عــلاوه برحواشی آقا محمدرضا تعلیقات تلمیذنامداراو میرزاهاشم‌رشتی وحواشی آقامیرزامحمودقمی شریف‌قمی شاگرد بزرگوار آقامحمدرضا وبرخی ازتعالیق دیگر اساتیدمعرفت ، برفصوص وشرح‌آن بضمیمهٔ شرح قیصری دردسترس صاحبان‌معرفت قرار گیرد .

۲ــ سورهٔ ۲ ، آیهٔ ۲۵۸ .

ویمکن ان یکون المؤمن فی بعض العقاید علمه علم الیقین ، وفی بعضها عین الیقین وفی بعض آخرحق الیقین وهذا اقوی من المراتب السابقة ، وکل هاء لاءاولیاءه تعالی، والله ولیّهم ، ویتفاوت درجاتهم ، حسب درجات ایمانهم ، ولاتخلّص لهم عن الشرك الخفیّ .

واما خاصة تختص بأصحاب القلوب ، واهل الله الفانین فی ذاته ، الباقین ببقائه ، صاحبی[1] قرب الفرائض . والیها اشیر فی قوله تعالی : «الا ان اولیاء الله ، لاخوف علیهم ولاهم[2] یحزنون» وفی الحدیث القدسی بقوله تعالی : «اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری ...» وهذه الولایة تختص بالکاملین ، قدنضوا ، جلباب البشریّة ، وخلعوها وتجاوزوا ، عن قدس الجبروت ، ودخلوا فی قدس اللاهوت ، وهم الموحدون حقاً .

وهذه الولایة ایضاً[3] لها درجات : اولها ، فناء العبد فی ذاته تعالی بالتجلی الالهی، وبقاءه به بخلع الوجود الامکانی ، ولبس الوجود الحقانی ، فی نهایة السفر الاول من الاسفار الأربعة ، وابتداء السفر الثانی منها ، وهو السفر فی الحق بالحق ، بالتجلیات الاسمائیة ، وهذا مقام قاب قوسین ، قوس من ابتداء المرتبة الواحدیة الی آخرها ، بالشئون الالهیة، وقوس من مرتبة الواحدیة الی الاحدیة، بالتجلیات الذاتیة وشئونها. وتلك الولایة تختص بمحمد «صلی الله علیه وآله» ومحمدییّن من اوصیاءه وورثته بالتابعیة له «صلی الله علیه وآله» .

واما الانبیاء السابقون واوصیائهم المرضیّون ، ان حصل لهم تلك حصل لهم علی ان یکون حالاً ، لاعلی ان یکون مقاماً ، یدل علی ذلك رؤیة الخاتم «صلی الله علیه وآله» کبرائهم فی الأفلاك، لیلة الأسراء ، کل منهم فی فلك امابمرتبتها النفسانیة، اوالعقلائیة

۱ــ نگارنده درشرح خود بررسالهٔ قیصری مشکلات این تعلیقات را نیز تقریر نموده وبرخی از اصطلاحات را مفصل شرح می‌نمایم .

۲ــ سورهٔ ۱۰ ، آیهٔ ۶۲ .

۳ــ رجوع شود به صفحهٔ ۲۸ ، قوله : ان للانسان ثلاث مقامات کلیه .

والنفس والعقل ای النفوس الفلکیّة وعقولها القدسیّة ، اولیائه بالولایة العامة ، لولا الولایة الخاصة، لأن وجوداتهم وجودات امکانیة، لیست وجودات حقانیّة، فان الوجود الحقانی وجود جمعی الهی ، ووجودات هاءلاء وجودات فرقیّة امکانیة .

نه فلک‌راست میسّر نه ملک‌را حاصل

آنچه‌درسرّ سویدای بنی آدم ، ازاوست

کلامنا فی المقام لافی الحال، فالولایة الخاصة وهی الولایة المحمدیة ، قدیکون مقیداً ـ باسم من الاسماء ، وحد من حدودها ، وقدیکون مطلقة عن الحدود ، معرّاة عن القیود ، بان یکون جامعة لظهور جمیع الأسماء والصفات ، واجدة لأنحاء تجلیات الذات . فالولایة المحمدیة مطلقة ، ومقیدة . ولکل منهما درجات ، للمقیدة بالعدة، وللمطلقة بالشدة . فلکل منهما خاتم ، فیمکن انیکون عالم من علماء امتّه خاتما لولایته المقیدة ، ووصی من اوصیائه ، خاتماً لولایته المطلقة . وقدیطلق الولایة المطلقة علی الولایة العامة ، والولایة المقیدة المحمدیّة علی الولایة الخاصة .

وبماقررنا یندفع التشویش والاضطراب فی کلماتهم ولایناقض العبارات ولایخالف الدیانات .

فنقول القول المستأنف تفریعاً وتقریراً لماسلف :

امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب «علیه الصلاة والسلام» خاتم الاولیاء ، بالولایة المطلقة المحمدیّة بالاطلاق الاول ، وخاتم الولایة المقیدة المحمدیة باطلاق الثانی .

وعیسی بن مریم «علی نبینا وآله ، وعلیه السلام» خاتم الولایة المطلقة بالاطلاق الثانی ، ولابأس بان یکون الشیخ المشاهد قدس سره خاتم الولایة المقیدة المحمدیّة باطلاق الاول ، والمهدی القائم المنتظر «عجل الله تعالی فرجـه» خاتم الولایة المطلقة بالمعنی الاول ، وخاتم الولایة المقیدة بالمعنی الثانی .

والفرق بینه «علیه السلام واروا حنافداه» وبین جده امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب «علیهما السلام» ممّاسیأتیک . فالآن نقول تقدیماً لبیان وجه اختصاص کل واحدمنهم

«عليهم السلام بما نسبناه اليه من مقام الختميّة»، وليس المراد بخاتم الاولياء من لايكون بعده ولى فى الزمان، بل المراد ان يكون اعلى مراتب الولاية، واقصى درجات القرب مقاماً له، بحيث لايكون من هو اقرب منه الى الله تعالى، ولايكون فوق مرتبته فى الولاية والقرب مرتبة، فالولى الحق والخاتم المطلق فى القرب والولاية، سيد الاولين و الآخرين و محمد السابقين و اللاحقين خاتم الانبياء و المرسلين محمّد «صلى الله عليه وآله» فانه اقرب اليه تعالى من جميع ماسواه، لأنه المظهر لاسم الله، الجامع لجميع الأسماء، وآدم الحقيقى الذى خلقه الله على صورته، بل هو عين ذلك الاسم الجامع بحكم المظهريّة فان المظهر عين الظاهر وصورته، والاسم عين المسمّى، والتميز بنحوى الظهور، اى الظهور بالذات، والظهور بالصفات، وهذا التمايز والتفارق ليس لقصوره فى طور التجلى، بل لامتناع كون التجلى فى مرتبة المتجلى. لكن الولاية اذا اشتدت وقويت، يتغطى غطاء النبوة، ويكتسى كساء الرسالة، فيختفى فيهما، و يستتر بهما، وفيه سرّ عظيم، وحكمة بالغة، ولانبالى ان نشير اليه، فان الصدور ساذجة و القلوب واسعة، والحمد لله الواسع العليم.

فنقول: ان الله جعل وليّه فى عباده، واودع حبيبه فى امنائه فان عباد الله امناء الله، لان العبوديّة هو (هى خ ل) الانقياد، والعبد لايتخطىء من امر سيده ومولاه، «وقضى ربك[1] ان لاتعبدوا الا اياه» وذلك القضاء، هو نفس كونهم عباداً ــ له تعالى ووجب على الأمين ان يرد الامانة الى صاحبها، والعوارض الغريبة عائقة عن رد تلك الوديعة، فوجب على ذلك الولى بحكم كونه رحمة للعالمين، ان يمدّهم فى رد تلك الوديعة، وليس ذلك الرد الا رجوعهم اليه تعالى، لأن الوديعة ليست الا ذواتهم، و انفسهم، فمن رحمته لهم ان يستوى طريقهم، ويهديهم الى صراط مستقيم، ولاصراط الا هو مستقيم لقوله تعالى: «اهدنا الصراط المستقيم[2] صراط الذين انعمت عليهم

١ـ سورة ١٧، آية ٢،٤.

٢ـ سورة ٢، آية ٤، ٥، ٦، ٧.

غيرالمغضوب عليهم ولاالضّالين» فيكتسى كساءالنبوة فى‌التعريف‌والتشريع، ليكون ممداً ــ لهم بارجاعهم و ايصالهم اليه تعالى ، فــى رد تلك الامانة ، فان‌التعــريف والتشريع هماالهداية والارشاد ، ويلزم من‌ذلك كله ، رجوع‌الكل الــى‌الله تعالى «الا[١] الى‌الله تصيرالامور ــ انالله وانااليه[٢] راجعون ، فذكربالقرآن[٣] من‌يخاف وعيد» اى‌الّذين يخاف وعيدى ، ذكرهم بزواله واجتماعهم معى ، فان‌القرآن هوالجمع ، ذلك لأن‌الثناء بصدق‌الوعد، لاالوعيد على‌ان صدقه لاينافى‌زواله، والبرهان‌العقلى عليه عدم دوام‌القسر ، وطلب كل‌شىء كماله واصل‌حقيقته ، وآيات‌الخلود لاينافيه، لأنه‌مادامت السماوات والارض ، اى‌مادام بقاء آثارطبايع العلوية والسفليّة ، فى اهل‌النار ، كيف وقدقال‌الله تعالى «قل[٤] ياعبادى‌الذين اسرفوا على‌انفسهم، لاتقنطوا من‌رحمةالله، ان‌الله يغفرالذّنوب جمعياً» ولااسراف على‌النفس‌الابالكفر، والمعصية والله هوالعالم بسرائرالأمور ، ولست‌اقول الا ــ ان‌رحمةالله واسعة ، وسبقت رحمته غضبه ، ان‌الله يفعل فى‌ملكه مايشاء .

فقد نهى سبحانه عن‌اليأس بالكفروالمعصية من‌رحمةالله ووعدهم بالغفران عن‌الــذنوب جمعياً، ووصف‌نفسه‌بأنه‌هوالغفورالرحيم، ووجب‌عليه‌الوفاءبوعده لأنه لطلب‌الثّناءالمحمود ، فيلزم ان‌يكون مئآل‌الكل الى‌الرحمة ، وقوله تعالى : «ان‌الله[٥] لايغفر ان‌يشرك‌به ، ويغفر مادون ذلك» وعيد، والوعيد لايكون الاللتخويف والاتقاء كماقال «ومانرسل بالآيات[٦] (اى‌آيات‌الوعيد) الا تخويفا» «ولعلهم[٧] يتّقون» وايضاً وعد بالتجاوز فقال : «وتتجاوز عن سيّئاتهم[٨] ، ولاتحسبن[٩] الله مخلف وعده‌رسله» جف‌القلم بماهوكائن «منه دام‌ظله‌العالى» .

١ــ سورهٔ ٤٢ ، آيهٔ ٥٣ .
٢ــ سورهٔ ٢ ، آيهٔ ١٥١ .
٣ــ سورهٔ ٥٠ ، آيهٔ ٤٥ .
٤ــ سورهٔ ٣٩ ، آيهٔ ١٣ .
٥ــ سورهٔ٤ ، آيهٔ ٥١ .
٦ــ سورهٔ ١٧ ، آيهٔ٦١ .
٧ــ سورهٔ٢٠ ، آيهٔ ١١٢ .
٨ــ سورهٔ ٤٦ ، آيهٔ١٥ .
٩ــ سورهٔ١٤ ، آيهٔ٤٨ .

فلنرجع الی بیان امر الولایة ومراتب الختم فیها ، ونقول من رأس :

الولایة صفة الهیّة وشأن من الشئون الذاتیّة ، التی تقتضی الظهور ، اشار الیه بقوله : «وهو الولی الحمید» ، وتلک الصفة عامة بالقیاس الی ماسوی الله ، لیس مقیساً الی بعض دون بعض ، لاستواء نسبته الی الأشیاء . عن الموسی الکاظم «علیه السلام» فی تفسیر قوله : «علی العرش استوی»: ای استوی علی کل شیء ، فلیس شیء اقرب الیه من شیء . وفی روایة : استوی فی کل شیء ، فلیس شیء اقرب الیه من شیء ، لم یبعد عنه بعید ، ولم یقرب منه قریب. فصورته ایضاً شاملة لجمیع ماسوی الله تعالی ، ولیست صورة شاملة لجمیع ماسوی الله ، سوی العین الثابت المحمدی فصورة ذلک الاسم هی الحقیقة المحمّدیة «صلی الله علیه وآله» وقدکانت صورة لاسم الله الجامع ، و الصورة الواحدة لاتکون صورة للمتمایزین فی العرض ، فالاسمان فی طول الترتیب ، واسم الولی باطن اسم الله ، لأن الولایة اخفی من الالهیّة ، فالولایة باطن الالهیّة فهی السرّ المستتر ، والسر المقنع بالسرّ ، فالالهیّة باطن الحقیقة المحمّدیة ، فالولایة باطن الحقیقة المحمّدیة ، وتلک الحقیقة ظاهرهما ، و صورتهما ، والظاهر عین الباطن ، والباطن عین الظاهر ، والفرق والأثنوة فی التمایز العقلی ، وقداتحدت فی الوجود الوجوبی .

«فکانما خمر ولاقدح — وکأنما قدح ولاخمر»

فالحقیقة المحمدیة هی الولایة المطلقة الالهیّة ، التی ظهرت باوصاف کماله ونعوت جماله ، وهی النبوة المطلقة الجامعة للتعریف ، والتشریع ، وقد سمعت مراراً ان ظهور الشیء کشفه بوجه ، وحجابه بوجه ، فتسرت الولایة بالنبوة ، واختفیت فیها ولعمری لو لم تختف فیها ولم تعمی فی ذلک العماء ، ولم یکتس ذلک الکساء ، وظهرت بذاته

۱ــ سورهٔ ۴۲ ، آیهٔ ۲۷ .

۲ــ سورهٔ ۲۰ ، آیهٔ ۴ .

الساذجة الصرفة لاحترقت الحقيقة المحمدية ، وباحتراقها احترقت السماوات والارض، ومابينهما ، فانها محتدها واصلها ، ومرجعها ، ولم يكن في الوجود الا الله الواحد القهار واليه اشار بقوله عزشأنه : «لولاك لما خلقت الافلاك» ثم ظهرت الولاية المطلقة الالهية المحمّدية بنعت الولاية والصورة الولويــة ، فصارت ولي الله وخليفة الله ، وخليفة رسول الله «صلى الله عليه وآله» ثم ظهرت كل يوم في شأن من شئونه ، وفي كل مظهر بنعت من نعوته ، فصارت حجج الله وخلفائه وخلفاء رسوله ، الى ان ظهرت بجميع اوصافه ، فصارت قائمهم ومظهرهم ، ومظهر اوصافهم ، وكلّهم نور واحد ، وحقيقة واحدة ، اختلافهم في ظهور اوصاف حقيقتهم الاصليّة ، وهي الولاية المطلقة الالهيّة المحمدية، لست اقول باختلاف اعيانهم الثابتة، بل عين واحد ثابتة في علم الغيب الالهي، يختلف ظهوراته العلمية في ذلك الموطن، فاسمع ما اقول لتتصور ذلك، اقول: انت تعقل معنى المقدار مثلاً بعقلك المجرد ، فذلك المعنى صورة عقليّة مجردة بلاتقدر وتشكل ، ثم تتخيّل ذلك المعنى المجرد الكلي، بقوتك الخياليّة صار ذلك المعنى صورة مقداريّة، ولست تضيف اليه شيئاً ، ولاتسقط منه شيئاً ، فالمعنى الواحد ظهر مرة مجردة كلية، ومرة مقدرة جزئيّة ، وليس بينهما اختلاف بزيادة شيء عليه ، اونقصان شيء منه ، وانما الاختلاف بالشأن والظهور .

فان قلت : الاختلاف بتجريد العقل وتلبيس الخيال .

قلت: لا ، العقل لايجرد المقدار عن نفسه والخيال لايلبسه نفسه ، فاجعله مرقاة لمعرفة العين الواحدة اعياناً متعددة بلااختلاف في الذات والعوارض ، فالعين الثابت المحمّدي ، عين اعيان اوصيائه وخلفائه «صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين» فاذا كانت الولاية واحدة ولااختلاف الا في الظهور بالاوصاف الذاتيّة الكامنة، فصدق بقوله : «اولنا محمد ، وآخرنا محمد ، ووسطنا محمد» ولاتقف في ظاهر المعنى و هو المسمى بمحمد اولاً ، ووسطاً وآخراً ، مع ان قوله : وكلنا محمد . يدفعه وحينئذ يرتفع الخلاف والتناقض في قولنا تارة: خاتم الولاية المحمّدية امير المؤمنين علي بن

ابی‌طالب «علیه‌السلام» وتارة انه : هوالمهدی‌المنتظر «عجل‌الله تعالی‌فرجه» لانّهما بل‌انهم نورواحدوحقیقة واحدة‌بالذات والصفات، والاختلاف فی‌الشئون‌والظهورات علی‌حسب اقتضاء الأوصاف، والحکمة‌البالغة‌الالهیّة. فظهر ان‌خاتم‌الولایة‌المحمّدیة التی خلع لباس‌النبوة ، واکتسی کساءالولایة ، وظهر فی‌صورة اوصیائه المعصومین، فان‌شئت قلت : امیرالمؤمنین ، وان‌شئت قلت : بای امام من‌الائمّة‌المعصومین ، الاان‌قائمهم‌اولی‌بذلك‌الظهور جمعیّة‌الاوصاف‌فیه، ولماکان الأمرفی‌عالم‌العلم والغیب کذلك ، ففی عالم‌العین والشهادة ایضاً کذلك ، ثم تلك‌الولایة الالهیّة المحمّدیـة اذانزلت عن‌مقام مواقف‌الوجوب الی‌منازل الامکان ، کان‌اول منازله مقام الروح الالهی ، وهومقام عیسی‌بن‌مریم «علی نبیّنا وآله وعلیه‌السلام» والدلیل علیه قوله تعالی «وکلمة‌القیها الی‌مریم وروح منه» فکان روح‌الله وکان ولیاً لقربه الی‌الحق، وکان ختم‌الاولیاء فی‌الکون ، لأنه لااقرب‌منه الی‌الله فی‌الشهادة، فانه فاتحة‌الوجود والفاتحة هی‌الخاتمة ، وکان ولایته مستورة فی‌نبوته ، لأن عالم‌الشهادة یوافق عالم الغیب ، والولایة فی‌عالم‌الغیب مستورة فی‌النبوة ، وستظهر بالولایة عند نزوله ، لتوافق ظهورات‌الغیب والشهادة ،ویظهر بالولایة ، والدلیل علیه قوله‌تعالی «انفسنا[1] وانفسکم» فدعی امیرالمؤمنین «علیه‌السلام» نفس محمد «صلی‌الله علیه‌وآله» وانما قلنا انه ختم‌الأولیاء فی‌الکون ، لبقاء حکم‌امکانه ، والدلیل علیه‌عدم جامعیّته لان من تحقق بالوجودالحقانی، وتجاوزعن‌درجة الامکان ، کان‌وجوده جمعیاً ــ لافرقیاً ولکونه روحاً ، والروح من‌الممکنات .

واما رسول‌الله «صلی‌الله علیه‌وآله» فقد تجاوز عن‌حدالامکان ، وکان وجوده جمعیاًالهیاً ، اشارالیه‌بقوله : «شیطانی اسلم‌بین‌یدی ، فکان قاب[2] قوسین اوادنی» ولذلك‌کان علماء امّته افضل من‌انبیاء بنی‌اسرائیل، فانهم یطیرون عن قفص‌الامکان

۱ــ سورهٔ ۳ ، آیهٔ٥٤ .

۲ــ سورهٔ٥٣ ، آیهٔ۹ .

الى فضاء الوجوب واللاهوت بفناء ذواتهم فيه، وبقائهم به. ولاجل عدم تلك الجامعية ليس ولاية عيسى «عليه السلام» ولاية المحمّدية، فانه خاتم الولاية العامّة للمؤمنين وحسنة من[1] حسنات خاتم الولاية الخاصة المحمّدية، وهو المهدى الموعود المنتظر «عجل الله فرجه» ولذلك كان عيسى تابعاً له، وناصراً اياه، كما ان ابليس ودجال من سيّئات ذلك القائم الموعود، و«الحسنات[2] يذهبن السيّئات». فلاتتعجب عما سمعت فان الاولين والآخرين من ظهوراته وشئوناته، والدليل هو قولهم ارشاداً لنا: «وارواحكم فى الأرواح واجسامكم فى الاجسام، واجسادكم فى الاجساد، وقبوركم فى القبور. والكل جموع محلاة بالالف واللام، تدل على العموم، وابليس ليس بخارج عن تلك الجموع وعموماتها، وكذلك الدجال.

قال قطب العارفين الشيخ محين الدين فى فتوحاته[3]:

الا ان ختم الأوليـاء شهيـد و عين امـام العالمين فقيـد
هو القائم المهدى من آل احمد هــو الصارم الهندى حين يبيد
هو الشمس يجلو كل غيم وظلمة هو الوابل الوسمى حين تجود

١ــ سورۀ ١١، آيۀ ١١٦.

٢ــ شارح محقق فصوص مولانا عبدالرزاق كاشانى وشارح محقق شيخ كبير قونيوى «قدهما» خاتم ولايت خاصۀ محمدى، مهدى موعود را دانسته‌اند وتصريح نموده‌اند كه ولايت او بلاواسطۀ منسوب بحق وخاتم ولايت عامه ــ يعنى عيسى (ع) حسنه‌يى از حسنات مهدى موعود است.

٣ــ اين اشعار درفتوحات است وشيخ اكبر آن را درشأن حضرت مهدى موعود سروده است، نگارنده درمقدمه مأخذرا ذكر كرده‌ام، رجوع شود بفتوحات مكيّه جزء ثالث طبع دارالكتب العربية بمصر، معروف بچاپ كشميرى ص ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، قبل از اين اشعار شيخ گويد: واعلم ايّدنا الله ــ ان لله خليفة يخرج وقد امتلأت الارض جوراً وظلماً، فيملؤها قسطاً وعدلاً، لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد، طول الله ذلك اليوم، حتى يلى هذه الخليفة من عترة رسول الله من ولد فاطمه ــ ص ــ يواطى اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن على، يبايع بين الركن والمقام، يشبه رسول الله فى خلقه وينزل عنه فى الخلق، لأنه لايكون احد مثل رسول الله فى اخلاقه ...

فخاطبه امام‌العالمین ، والعالمین جمع محلا بالالف واللام ، ویفید العموم ، و عیسی «علیه‌السلام» من‌العالمین ، والروح ایضاً من‌العالمین ، وهوامامهم .

وان‌قرات‌العالمین ـ بکسراللام ـ ، فعیسی‌والروح ایضاً داخلان فی‌عموم‌العالمین لانهما من‌العلماء بل‌الراسخین، فنص «قدس‌سره» بامامته لعیسی«علیه‌السلام» والروح فاسمعوا بسمع‌القبول ولاتتبعواالهوی ، فان‌الهوا ، یخرجکم من‌النور الی‌الظلمات ، فتکونوا اصحاب‌النار ، وتکونوا فیها خالدین .

واذا عرفت مراتبهم فی‌نزول الوجود ، فاعرفهم فی‌صعوده ایضاً لقولهم : نحن السابقون اللاحقون ، ای هویتنا‌الصاعدة ، لاحقة بهویّتناالسابقة النازلة . وان شئت زیادة توضیح فی‌البیان فاستمع لمایتلی علیك فلنحقق حقیقة الولایة بقول مستأنف ، فنقول : الولایة حقیقة کلیّة الهیّة کسائرالحقایق‌الکلیةالالهیّة یظهر حکمه فی جمیع الاشیاء ، من‌الواجب والممکن ، فهو رفیق‌الوجود ویدور معه ، وکما ان‌الوجود بحسب‌الظهور له درجات متفاوتة بالکمال والنقص والشدة والضعف ، کذلك الولایة لها درجات متفاوتة بالکمال والنقص والشدة والضعف ، ویقال لها ، ویحمل علیها بالتشکیك ، فانه بمعنی‌القرب ، ولااقرب منه تعالی بالاشیاء فی‌مقامی الجمع والفرق والاجمال والتفصیل ، کیف لا ؟ وهوعین‌الأشیاء فی کلاالمقامین ، والقرب نسبة، والنسبة بین‌المنتسبین، فالحق قریب من‌الاشیاء ، والاشیاء قریب‌منه تعالی .

وکما ان‌الوجود اذا سکن‌الی‌العدم الواقعی، یبقی اوصافه ویختفی احکامه ، حتّی یسلب‌عنه اسمه ، ویزول‌عنه رسمه ، فکذلك‌الولایة اذانزلت وتنتهی الیه یزول حکمها، ویسلب‌عنها اسمها، فلایقال‌للغواسق والظلمانیات کالاحجاروالامداروالکفرة والفجرة اولیاءالله ، کمالایقال انها بموجودات وذلك ـ لانقهار نورالوجود واوصافه وغلبة ظلمةالعدم واحکامه ، فاذاخرج‌الوجود عن‌ذلك المسکن وتنور بنورالایمان ، یظهراحکامه ، ویغلب اوصافه ، ویتصف بالولایة علی‌تفاوت‌الدرجات ، «اللهولی‌الذین

آمنوا یخرجهم[1] من الظلمات الی النور» ثم یترقی الوجود ویشتد الولایة حسب ترقیات الایمان ، الی ان ینتهی عن مراتب النفوس الارضیة ، الی مراتب النفوس السماویّة ، و منها الی عالم القدس ، ویتدرج فی مراتب قدس الجبروت ، حتی یصل الی مقام الـروح الاعظم، وهو مقام عیسی بن مریم «علیهما السلام» و«کلمته[2] القیها الی مریم، وروح منه»

وهاهنا اختتام الولایة العامة التی تقابل الولایة الخاصة المحمّدیة ، وهی الولایة العامة المحمّدیة فی مقام الخلق والامکان ، ثم یترقی الوجود ویشتد الولایة عن مرتبة الامکان ویدخل فی حریم قدس اللاهوت بالانقلاب عن الامکان الی الوجوب ، والفناء فی الله البقاء به، ویخلص الولایة عن الشرك الخفی ـ المغتفر ـ وهو الفتح المبین الذی یغفر ماتقدم من ذنبه وماتأخر، وهذا هو الولایة المقصودة للعارفین من هذه الامّة المرحومة فیصیر الولی حینئذ فی مراتب الولایة الخاصة ، ومدارج الالوهیّة حتّی یسری فی جمیع الاسماء الالهیّة ، وینتهی الی مرتبة جمیع الاسماء ویصیر اماماً ، ومرجعاً لجمیع الاولیاء الخاصة والعامة ، والکل یأوی الیه ، ویستفیض منه .

وهذا احد معانی قوله «صلی الله علیه وآله» : السلطان ظل الله ، یأوی الیه کل مظلوم وهو علی بن موسی الرضا «علیهما السلام» ، لأن الأسماء تنزل مـن السماء . والاولیاء لاسیّما الخواص منهم هم المظلومون لانفسهم ، لانهم یفنون فی الله ، وتلك الولایـة الجامعة لدی اشتداده تکون صفة من اوصافه تعالی ، المشار الیه بقوله : «وهو الولی[3] الحمید» .

فقد یظهر بکمال شدته، فیکون نبوة مطلقة من التعریف والتشریع ، فیستتر بالنبوة ویکون صاحبه ختم الأنبیاء، فان الظهور التام حجاب بلاشك ، کما خفی الحق لفرط ظهوره وقد ینزل عن کمال شدته نزلة یسیرة، وتلك النزلة هی غلبة وصف الولایة لوصف النبوة

۱ـ سورهٔ۲ ، آیهٔ۲۵۸ .

۲ـ سورهٔ٤ ، آیهٔ۱٦۹ .

۳ـ سورهٔ٤۲ ، آیهٔ۲۷ .

بحیث یخفی التشریع، ویبقی التعریف، لتنزل الاعتدال المزاج الاسمائی والکونی ، کما فی امیرالمؤمنین بالنسبة الی خاتم الانبیاء ، فانــه کان عالماً بعلوم الاولین والآخرین ، کما فی الاخبار .

ومنها الشرایع فلایکسی کساء النبوة ، ویظهر باوصاف الولایة ، و یکون صاحبه ختم الاولیاء، مظهرالله الولی الحمید، وهو ولی الله الغالب علی بن ابی طالب «علیه السلام» لانه اقرب الناس الی خاتم الانبیاء ، فی الغیب والشهادة. قال صاحب الفتوحات[1] بعدذکر نبیّنا «صلی الله علیه وآله» : وانه اول ظاهر فی الوجود ، واقرب الناس الیــه عـلی بن ابی طالب ، امام العالم وسرّ الأنبیاء اجمعین ، نقل عنه المحدث الکاشانی[2] فی کلماته المکنونة .

اقول : کلامه هذا یدل علی ان خاتم الولایة المطلقة الالهیّة عنده ، کماهوعندنا علی بن ابی طالب دون عیسی ، بوجوه ثلاثة :

الاول ، انه صرح بانه اقرب الناس الیه «صلی الله علیه وآله» وهو باطلاقه یشمل

۱ــ فی الباب السادس من المجلد الاول من الفتوحات، فی معرفة بدوالروحانی ومن هو اول موجود وبم وجد وفیم وجد .

۲ــ اکثر اهل معرفت این مطلب راکه حضرت مولی الموالی –علی ، علیه السلام– اقرب الناس الی رسول الله وسرّالانبیاءاجمعین -- ودومین تعیّن درمقام علم عنائی است وعین ثابت او سمت سیادت براعیان جمیع انبیاء واولیاء دارد ، ازشیخ اکبر محیی الدین ابی عربی نقل کرده‌اند ازجمله حمزهٔ فناری شارح مفتاح قونوی ، شیخ درباب سادس جزءاول – چاپ دارالطباعة الباهرة الکائنة ببولاق محروسة مصر ، سنهٔ ۱۲۹۶ ه ق ، ص ۱۳۱، ۱۳۲ ، گوید : فلما اراد الله وجود العالم وبدئه علی حد ماعلمه بعلمه بنفسه ، انفعل من تلک الارادة المقدسة بضرب تجل من تجلیات التنزیه الی الحقیقة الکلیة حقیقة تسمی الهباء ، وهذا اول موجود فی العالم وقدذکره علی بن ابیطالب ، ثم انه تجلی بنوره الی ذلک الهباء ... فقبل منه تعالی کل شیء فی ذلک ذلک الهباء ، فلم یکن اقرب الیه قبولاً فی ذلک الهباء الاحقیقة محمد –ص– المسماة بالعقل فکان مبتدء العالم باسره ، واول ظاهر فی الوجود فکان وجود من ذلک النور، واقرب الناس الیه علی بن ابیطالب (ع) امام العالم وسرّ الأنبیاء اجمعین.

قرب المعنوی والصوری ای الشهادی والغیبی ، وصیغة التفصیل اما للزیادة علی المفضل علیه ، اولنفی الزیادة علیه ، فعلی الاول قربه ازید الیه من الکل ، وعلی الثانی ایضاً کذلك لأن محتد الولایة المطلقة کما عرفت هو خاتم الأنبیاء ، فمن کان اقرب الیه ـ ای لا اقرب منه الیه ـ ، هو خاتم تلك الولایة ، والخاتم لایتعدد ، فمن لااقرب منه الیه لایتعدد ، فقربه ازید من الکل ، فهو خاتم الولایة ، وغیره دونه ، وتحت لوائه ، ویاخذ منه ، ومن الاولیاء جبرئیل وعلی «علیه السلام» معلمه کماهو المشهور ، وعیسی «علیه السلام» من نفخ جبرئیل وبذلك کان روحاً منه ، فیأخذ عنه «علیه السلام» .

الثانی ، انه صرح بانه امام العالم ، وعیسی «علیه السلام» ، من العالم فهــو امام عیسی ، والامام مقدم علی المأموم ، فعلی «علیه السلام» مقدم علی عیسی ، فهــو الخاتم دونه .

الوجه الثالث ، انه صرح بانه «علیه السلام» سر الأنبیاء اجمعین[1] وعیسی «علیه السلام» من الأنبیاء ، فهو سره ، وسر انبیاء ، ولایتم ، فهو بولایته سار فیه ، وفی غیره من الانبیاء ، فولایته هی الولایة المطلقة الساریة[2] فــی المقیدات جمعیاً ، والمقیدات شئونات وظهورات ، ومأخوذات منه ، فهو الخاتم ، والکل یأخذون منه ، فعیسی «علیه السلام» یأخذ منه .

فان قلت : قدصرح الشیخ فی غیر موضع بان عیسی خاتم الاولیاء . اقول : اراد به

۱ــ این وجه زیاد مهم است ودلیل است برسرایت ولایت کلیهٔ علوی درجمیع امهات واصول وفروع وذراری هستی .

ای گــروه مــؤمنان شادی کنید   همچو سرو وسوسن آزادی کنید

۲ــ عن الکافی باسناده عن الباقر «علیه السلام» : الامام الرحمة التی یقول الله ، رحمتی وسعت کل شی‌ء . الحدیث لایخفی ان هذا هو المطابق لماحقق من ان الولایة ساریة فی کل شی‌ء ، لمحرره (الف) .

(الف) این حاشیه ازتلمیذ اعظم عارف قمشه‌یی ، آقامیرزا هاشم رشتی لاهیجی است واین رساله را بخط حود نوشته است .

ختم الولاية العامة المقابلة للولاية الخاصة ، لا العامة الشاملة لهما ، كماقلت ، واعود اليه انشاءالله ، وبما قال الشيخ صرح المولوى الرومى «قدس الله روحهما» حيث قال :

تا صورت پيوند جهان بود على بود
تا نقش زمين بود و زمان بود على بود
شاهى كه ولى بود ووصى بود على بود ـ ، والوصاية فوق الولاية ،
سلطان سخاوكرم و جود على بود ، وسلطان الجود اعلى واشرف وفوق الرعيّة .
هم آدم وهم شيث وهم ادريس وهم ايوب
هم يونس وهم يوسف وهم هود على بود
هم موسى وهم عيسى وهم خضر وهم الياس
هم صالح پيغمبر و داود على بود
عيسى بوجود آمد و فى الحال سخن گفت
آن نطق وفصاحت كه در او بود على بود
مسجود ملايك كه شد آدم زعلى شد
دركعبه (درقبله) محمد بُدو مقصود على بود
از لحمك لحمى بشنو تا كه بيابى
كان يار ، كه او نفس نبى بود على بود
آن شاه سرافراز كه اندر شب معراج
با احمد مختار يكى بود على بود
محمود نبودند كسانى كه نديدند
كردش صفت عصمت و بستود على بود
اين كفر نباشد سخن كفر نه اينست
تا هست على باشد و تا بود على بود

الیٰ ان قال :

سرّ دوجهان جملـه ز پیدا و ز پنهان

شمس الحق تبریز کـه بنمود علـی بود

ودلالة هذه الابیات علی انه خاتم الولایة المطلقة الکلیّة لکونه نفس رسول الله «صلی الله علیه وآله» کمایدل علیه آیة «انفسنا»، وسرّ الانبیاء والمرسلین، ومقدم علی الکل ومنهم عیسی «علیه السلام» ، ظاهرة ومستغنیة عن البیان فلنرجع الی المقصود فنقـول :

ثم ینزل الولایة فی منازله فی قدس اللاهوت ، الی ان ینزل فی قدس الجبروت ، ولیکن فی الروح ، وهو مقام عیسی ، ثم ینزل الی ان یشمل المؤمنین ، ولیـکن فیهـم علی تفاوت درجات الایمان، وعیسی اولهم وخاتمهم باعتبار اختلاف اخذ الترتیب ، کما ان علیاً اول الجمع وخاتمهم ، باختلاف اخـذ الترتیب، فلنأخذ فی شرح الکتاب وبیان مرام مصنفه قدس سره والاشارة الی ماذهب علی العلامة القیصری فی تبیین مرامـه فاقول واسال الله التوفیق والتکلان علیه فی العصمة عن الخطاء فی النظر :

قوله[۱] : «قدس سره» ومایراه احد من الانبیاء والرسل الی قوله : فان الرسالة ،

۱ــ یعنی قول محیی الدین صاحب فصوص ، ابی عربی درفصوص در فص شیثی گویـد : «فهذا (الف) اعلی مراتب المعلم ، ولیس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الأولیاء ، ومایراه احد من الأنبیاء والرسل الا من مشکوة الرسول الخاتم ، ولایراه احد من الأولیاء الا من مشکات الولی الخاتم ، حتی ان الرسل لایرونه متی رأوه الا من مشکات خاتم الأولیاء ... فالمرسلون من کونهم اولیاء لایرون ماذکرناه الا من مشکات خاتم الاولیاء ... وانکان خاتم اولیاء تابعاً فی الحکم لما جاء به خاتم الرسل من التشریع، فذلك لایقدح فی مقامه ...» شارحان مقاصد کتاب فصوص گویند مراد از خاتم اولیا که کلیهٔ انبیاء ازمشکات ولایت اوکسب فیوضات خاصه نمایند مهدی موعود در آخرزمان است کماصرح به الشیخ العارف المحقق عبدالرزاق کاشانی بقوله : اشارة الی ان خاتم ←

(الف) سخن درعلم بمراتب وجودی ومظاهر کونی نیست بل که کلام درعلمی است که سکوت بخش است یعنی هام مطاباه ذاتیه الهی اعطی السکوت لاحد من الله بالذات .

←

تعقیب لوصف خاتم‌الأنبیاء وخاتم الأولیاء ، فانه لمّاذکر ان هذاالعلم لیس الا لهما ، وقدذکران‌العبدیری الحق فی‌مرآة‌نفسه، بل‌یری صورته فی‌مرآة الحق ، اراد ان‌یذکر ان‌تلك‌الرؤیة من مشکاتهما ، بل‌من مشکاة خاتم‌الاولیاء وذلك لمادریت ان‌کل من‌یری الحق یراه فی‌صورةعینه ، فالأنبیاء یرونه فی‌صورة اعیانهم الثابتة ، واعیانهم الثابتة من‌شئونات العین الثابتة المحمّدی ، ومظاهره من حیث انه‌نبی ورسول ، فکل عین من‌اعیان الانبیاء من‌مشکاة نبوته ورسالته ، فیرون الحق من‌مشکاة نبوته ورسالته ، فیرونه من‌مشکاة خاتم‌الانبیاء . وکذلك‌الاولیاء یرونه فی‌صور اعیانهم ، واعیانهم شئونات لذلك‌العین ومظاهره من‌حیث انه عین‌ولوی ، فکل عین من‌اعیان الاولیاء مشکاة ولایته ـ فیرون‌الحق من‌مشکاة ولایته، فیرونه من‌مشکاة خاتم‌الاولیاء ، والیه اشاربقوله : «حتی‌ان‌الرسل لایرونه[1] متی یرونه ، الامن‌مشکاة خاتم‌الاولیاء» هذا .

الأولیاء قدیکون تابعاً فی‌حکم الشرع کمایکون المهدی -علیه‌السلام- الذی یجیء فی‌آخر الزمان فانه یکون فی‌الاحکام‌الشرعیة تابعاً لجده محمد -ص- وفی‌المعارف والعلوم والحقیقة تکون‌جمیع‌الانبیاء‌والآولیاء تابعین‌له کلهم ولایناقض ماذکرناه ، لانه حسنة من‌حسناته وان باطنه باطن محمد ، واخبر بوجوده بقوله : ان‌اسمه‌اسمی وکنیته‌کنیتی(ب) فلــه‌المقام‌المحمود ...» شیخ کامل صدرالدین رومی‌قونیوی نیز بااین‌معنا تصریح نموده‌است وشیخ‌نیز تصریح کرده است‌که آنحضرت الآن موجوداست واورا درمدینهٔ فاس زیارت نموده‌است ، ولی‌قیصری خاتم الاولیاءرا دراین‌جا عیسی‌بن مریم می‌داند واستاد مشایخ عرفان درعصر اخیر اورا موردمؤاخذه قرار داده‌است که کلام شیخ‌را درك‌نفرموده وحق بااستاد عارف خاتم‌اهل‌المعرفة آقا محمدرضا قمشه‌یی -رضی‌الله‌عنه- است .

۱ـ یعنی الشیخ‌الکامل ابن‌عربی اشاربان‌الرسل لایرونه ... عبارت فصوص لایرونه متی رأوه ... ودر هیچ‌نسخه متی یرونه ندیده‌ام .

(ب) رجوع‌شود به‌فصوص شرح کاشانی طبع‌قاهره ص ۲۶، ۲۷، ۲۸، فص شیثی ، ونیز رجوع‌شود به شرح قیصری فص‌شیثی .

واعلم[1] ان العلامة القیصری فسر خاتم الاولیاء هاهنا بمن هو مظهر تام لولایة الرسول الختم «صلی الله علیه وآله» وذلك قول حق لاریب فیه ، ثم عینه بانه عیسی «علیه السلام» وفیه نظر ، لأن المظهر کلما کان اقرب من الظاهر ، کان اتم ولااقرب الیه «صلی الله علیه وآله» فی الاولیاء من امیر المؤمنین علی بن ابی طالب «علیه السلام» لقوله تعالی : «وانفسنا[2] وانفسکم» فقرأه نفس الرسول ولااقرب الی الشیء من نفسه ، ولقول المصنف «رضی الله عنه» واقرب الناس الیه علی بن ابی طالب امام العالم وسر[3] الانبیاء اجمعین ، فیجب ان یکون مراده بخاتم الاولیاء هاهنا علی بن ابی طالب «علیه السلام» وقول العلامة القیصری کما سیأتی بیانه ، سیأتی جوابه .

وقد علمت ان کونه خاتم الاولیاء لاینافی فی کون صاحب هذا العصر خاتم الاولیاء بهذا المعنی لانهما بل انهم عین واحدة ، وقد بیّنته ثم افاد العلامة المذکور ان صاحب هذه المرتبة ایضاً بحسب الباطن هو خاتم الرسل ، لانه هو المظهر الجامع ، فکان ان الله یتجلی من وراء حجب الاسماء التی تحت مرتبته للخلق ، کذلك هذا الخاتم یتجلی من عالم غیبه فی صورة خاتم الاولیاء للخلق ، فیکون هذا الخاتم مظهراً للولایة التامة» انتهی .

وفیه تأیید تام لما ذهبنا الیه من کونه «علیه السلام» هذا الخاتم ومظهراً للولایة التامة ، لانه «علیه السلام» صورة غیب ختم الأنبیاء «علیهم السلام» کما قال الشیخ : و سر[3] الانبیاء اجمعین ، ورسول الله من الانبیاء ، فهو سر[3] رسول الله وغیبه وسره ولایته ، فهو ولایته ، وولایته[1] ختم الولایة ، فهو خاتم الولایة ولذلك کان لیلة الاسری معه ، ومطلعاً علی سره ، حیث اخبر به قبل ان یخبر عن نفسه ، وفیه قال لسان الغیب .

۱ــ مؤلف محقق ازاینجا شروع می‌فرمایند به‌رد استنباط شیخ داودرومی قیصری .

۲ــ سورهٔ ۳ ، آیهٔ ٥٤ .

۳ــ لأن مرتبة ولایته عین ولایة محمد ــص ــ وانهما متحدان بحسب اصل الولایة کما کان علی نفس رسول الله .

سرّ خدا که عارف سالك بکس نگفت

در حیرتم کـه باده‌فروش از کجا شنید

ویظهرمنه ایضاً انخاتم‌الاولیاء حسنة مـن حسنات خاتم‌الانبیاء ، کماسیصرّح الشیخ‌به ، لانه من‌ظهوراته وشئوناته ، ولذلك قال : انا عبدمن عبیدمحمّد، فان‌عبید الشیء ظهوراته وشئوناته ، کماان عبادالله من‌الملك والملکوت شئوناته و ظهوراته، والعبودیّة والربوبیّة لایتحقق ولایمکن انیکون الابالظاهریّة والمظهریة ، ولذلك قال‌الله‌تعالی : «هوالاول[1] والآخر والظاهر والباطن» وقال‌الامام‌الناطق بالحق محتد العلوم والمعارف ابوعبدالله جعفرالصادق «علیه‌السلام» : «العبودیةجوهـرة کنهها الربوبیّة» الحدیث .

فتبیّنت‌السنةالقائلین بان‌الولی اکمل من‌النبی ویسندون ذلك‌المجازفة الی‌اولیاء العلم والمعرفة .

قوله : «فان[2] الرسالة والنبوة» الی‌آخره ، شرح‌الشارح العلامة یغنی عن‌بیانـه الاانه لم‌یصرح وجه‌ارتباطه بماقبله وهوانه یستفادعما قبله انجهةالولایة اعلی‌واشرف من‌جهةالنبوة ، ولعل‌الطباع یستبعدون ذلك فازال ذلك الاستبعاد بان‌الرسالة والنبوة ینقطعان، والولایة لاینقطع، فغیرالمنقطع اعلی من‌المنقطع ، والشارح اشاراليه[3]والی سرالانقطاع وعدمه بقوله : «الرسالة والنبوة من‌الصفات الکونیة الزمانیّة، والولایة صفة الهیّة» (الی‌آخره) .

قول‌الشیخ : فالمرسلون الی‌قوله : من‌التشریع ، تأکید[4] لماسبق مع‌زیادة فائدة

۱ـ سورهٔ ۵۷ ، آیهٔ ۳ .

۲ـ قوله : قوله ... ای‌قول‌الشیخ فی‌الفصوص .

۳ـ یعنی شارح علامه دوادبن محمودرومی درشرح‌خود برفصوص - رجوع‌شود به‌شرح قیصری ط تهران گ ، ۱۲۹۲ ، فص شیثی .

۴ـ شیخ درفصوص گوید : فالمرسلون من‌کونهم‌اولیاء ، لایرون ماذکرناه‌الامن من‌مشکات ←

وهی‌افادة کون خاتم‌الاولیاء تابعاً فی‌الحکم لما جاءبه خاتم‌الرسل .

قوله : فذالك لایقدح الی‌آخره .

اقول : قدعلمت فیمامر ان‌النبوةلیست‌الا الولایةالکاملة فاذا اعتبرالولایة الخالیة عن‌نبوة التشریع یکون‌ناقصاً بالقیاس الیها ، ولاعجب فی‌متابعة الولی‌للنبی ، واذااعتبر مرتبتهما وقیس بینهما ، فالولایةاشرف من‌النبوة فیتعجب متابعةالولی للنبی، والشیخ اعتبرهما بالوجه الثانی ، وازال الاستعجاب بهذاالقول الی‌قوله فتتحقق ماذکرناه .

قال‌الشارح‌العلامة : «ولاینبغی[1] ان‌یتوهم ان‌المراد بخاتم‌الاولیاء هوالمهدی فان‌الشیخ «قدس‌سره» صرح بانه عیسی «علیه‌السلام» وهویظهر من‌العجم ، والمهدی من‌اولاد النبی «صلی‌الله علیه‌وآله» ویظهر من‌العرب کماسنذکره بالفاظه» .

اقول : قدعلمت ان‌المراد بخاتم الاولیاء هاهنا امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب «علیه‌السلام» .

وقول‌الشارح انه صرح بانه عیسی مدفوع بان‌لکل کلمة مع صاحبتها مقام ، فان لخاتم‌الاولیاء اطلاقات یطلق فی‌کل مورد علی‌شخص .

قوله : ولما[2] مثل النبی «الی آخره» ، حکم من‌احکام خاتم الولایة مطلقا و معناه ظاهر .

ونقل‌الشارح العلامة عنه فی‌فتوحاته ، انه‌رأی حائطاً من ذهب وفضة ، و حمل

←

خاتم‌الاولیاء ... وان‌کان خاتم‌الاولیاء تابعاً فی‌الحکم لماجاء به خاتم‌الرسل من‌التشریع ، فذلك لایقدح فی‌مقامه ولایناقض ماذهبنااليه ، فانه‌من‌وجه‌یکون‌انزل ، کماانه من‌وجه یکون‌اعلی ...» .

۱ـ شرح‌فصوص قیصری ، ط تهران ، فص شیثی .

۲ـ قال‌الشیخ فی‌فصوصه : فمایلزم الکامل ان‌یکون‌له‌التقدم فی کل‌شیء وفی‌کل مرتبة ، وانما نظرالرجال الی‌التقدم فی‌رتب‌العلم‌بالله... ولمامثل‌النبی‌النبوة بالحائط من‌اللبن وقدکمل سوی موضع لبنة واحدة ... واما خاتم‌الاولیاء فلابدله من هذه‌الرؤیا فیری مامثله به رسول‌الله «علیهماالسلام» .

کلامه هذا علی انه «رضی‌الله عنه» خاتم الولایة المقیدة المحمّدیة ، لاالولایة المطلقة التی لمرتبته الکلیّة ، هذا مؤیّد لماذکرنا من انه من احکام خاتم الولایة مطلقا ، ولا یختص بخاتم دون خاتم ، وایضاً فیه تأیید ان لخاتم الاولیاء اطلاقات .

واعلم ان الولایة المقیدة المحمّدیة التی قال به الشارح وحمل مراد الشیخ علیه ، غیر الولایة المقیدة التی بیّناه فی الاقسام، ویحمل علیه کلامه فی عد نفسه خاتم الاولیاء ـ الولایة خ ل ـ فان الولایة المقیدة عنده هی الولایة الکلیّة المطلقة المضافة الی نبی من الانبیاء علی ماصرح به نفسه، ونقل عنه ایضاً انه قال فی الفصل الثالث عشر من اجوبة الامام محمدبن علی الترمذی : «الختم ختمان ، ختم یختم الله به الولایة مطلقا ، وختم یختم الله به الولایة المحمّدیة، فامّا ختم الولایة علی الاطلاق فهو عیسی «علیه السلام» فهو الولی بالنبوة المطلقة فی زمان هذه الامة ، وقدحیل بینه وبین نبوة التشریع والرسالة، فینزل فی آخر الزمان وارثاً خاتماً لاولی بعده ، فکان اول هذا الأمر بنبی وهو آدم ، و آخره نبی وهو عیسی اعنی نبوة الاختصاص، فیکون لها حشران، حشرمعنا ، وحشر مع الانبیاء والرسل . واما ختم الولایة المحمّدیة فهو لرجل من العرب من اکرمها اصلاً ، وبدءاً و هوفی زماننا الیوم موجود عرفت به سنة ـ خمس وتسعین وخمسمأة ـ ورایت العلامة التی قداخفاها الحق فیه عن عیون العباد (عباده خ) ، کشفهالی بمدینة فاس ، حتی رأیت خاتم الولایة منه[1] وهو خاتم النبوة المطلقة لایعلمه کثیر من الناس ، وقد ابتلاه الله باهل الانکار علیه فیما یتحقق به من الحق فی سره، وکما ان الله ختم بمحمد «صلی الله علیه وآله» نبوة التشریع، کذلک ختم الله بالختم المحمّدی الولایة التی یحصل من الوارث المحمدی لاالتی من سائر الانبیاء ، فان من الاولیاء من یرث ابراهیم و موسی و عیسی فهؤلاء یوجدون بعد هذا الختم المحمدی ، ولایوجد ولی علی قلب محمد ، هذا معنا ختم

۱ـ دربعضی ازنُسخ ازجمله چاپ‌سنگی طهران : «وهی الولایة الخاصة» ذکر شده‌است ودراکثر نسخه‌ها «وهو خاتم الولایة المطلقة» آمده‌است ، مراد ازولایت‌خاصه ، ولایت‌مختص بمقام ختمی مرتبت‌است که‌قهراً ولایت مطلقه‌است لذا باطن‌نبوت مطلقه‌است .

الولایةالمحمّدیة .

واما ختم الولایة العامةالذی لایوجد ولی بعده ، فهــوعیسی «علیه السلام» اتنهت عبارته .

اقول : ارادبالختم هاهناالختم بحسب‌الزمان، وان‌کان بحسب‌المرتبة ایضأ‌لدلالة عباراته علیه کمانشیرالیها ، وبالاطلاق عدم‌التقیید بکونــه علی قلب‌محمد «صلی‌الله علیه‌وآله» ، لمقابلته للولایة المحمّدیةعلی ماصرح‌به . فقوله : فامّا ختم‌الولایة علی الاطلاق فهوعیسی (ع) ای‌الولایة العامةالمقابلةللولایة المحمّدیة یختم فی‌الزمان لعیسی «علیه‌السلام» ولایوجد بعده فی‌الزمان ولی من‌الاولیاء حتی تقوم‌الساعة فهو الولی بالنبوةالمطلقة فی‌زمان هذه‌الامّة یعنی بالنبوة التعریف ، کما انــه‌کان ولیاً بالنبوةالتشریع فی‌زمان امتّه ، وقد حیل‌بین نبوته التعریفی والتشریعی وان شئت‌قلت بین‌ولایته التشریعی والتعریفی، فینزل فی‌آخرالزمان ، ای‌فی‌ظهور حضرة القائم‌وارثاً لکونه‌ولیّاً باقیاً بعدرحلته «عجل‌الله‌فرجه» من‌الدنیا ، خاتماًلاولی بعده، ای‌فی الدنیا حتی‌تقوم‌الساعة ، فیکون اول هذاالامرنبی هــوآدم «علیه‌السلام» ای‌فیکون اول الاولیاء فی‌الدنیا وبحسب‌الزمان نبی هوآدم «علیه‌السلام» وآخره نبی وهو عیسی ، ای وآخر الاولیاء فی‌الدنیا وبحسب‌الزمان نبی وهوعیسی «علیه‌السلام» .

قوله : اعنی نبوةالاختصاص ای‌نبوةالتشریع فانه «علیه‌السلام» کان نبیاًبالنبوة التشریعی ، وهی من‌الاختصاصات التی لاتحصل بالاکتساب ، بخلاف نبوةالتعریف ، فانها تحصل بالاکتساب ، فهذه العبارات منه‌قدس‌سره دالة علی ان‌مراده بالختم هاهنا

۱ـ قیصری بعدازآنچه که مؤلف‌علامه ازاو نقل‌کرد گفته‌است : وقال فی‌الفصل الخامس عشر منها : فانزل فی‌الدنیا من‌مقام‌اختصاصه استحق ان‌یکون لولایته الخاصة ختم یواطی اسمه، اسمه، ویحوزخلقه ، وماهوالمهدی المسمی المعروف المنتظر فان‌ذلک من‌عترته وسلالته‌الحسیّة والختم لیس من‌سلالته‌الحسیّة ، ولکن من‌سلالة اعراقه واخلاقه والکل اشارة الی‌نفسه ـ والله‌اعلم بالحقایق ـ .

الختم بحسب الزمان .

قوله : واما ختم الولاية المحمّدية لرجل من العرب من اكرمها اصلاً وبدءاً، الى قوله : فى سره ، اى واما ختم الولاية المحمدية الذى لايوجد بعده ولى على قلب محمد «صلى الله عليه وآله» فهو رجل من العرب ، واراد به المهدى الموعود المنتظر «عجل الله فرجه» . يدل عليه قوله من اكرمها اصلاً وبدءاً . ، فان اصله «عليه السلام» من قريش ، وهم اكرم العرب وسادتهم واكرمهم بدءاً ايضاً، فانه خاتم الولاية المحمّدية فى المرتبة ، لقوله فى باب الرابع والعشرون من الفتوحات بهذه العبارة: وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد «صلى الله عليه وآله» ختم خاص هو المهدى، و هو فى الرتبة فوق ، وطبع دون بدل فوق ، وهو تحريف من الطابع ، لأن تلك المرتبة اعلى المراتب فى الولاية ، ويلزمه ان يكون اكرم العرب بدءاً ، لان من سلالة طينه واعراقه ، وهو على خلق عظيم ، وقد نقلنا عنه «رضى الله عنه» انه قال فى وصفه : ــ هو الوابل الوسمى حين تجودــ . قوله : «وهو فى زمانه اليوم موجود ، مادل عليه قوله الان ختم الاولياء شهيد» .

قوله : وقدعرفت به (الى آخره) بيان كشفه وشهوده اياه «عليه السلام» و معناه ظاهر . قوله : وقد ابتلاه الله باهل الانكار الخ ظاهر فى حقّه ، وذلك سبب غيبته ــ عليه سلام الله وملائكته ، ومدلول قوله : فيما نقلنا عنه «رضى الله عنه» : وعين امام فقيد ...

قوله : وكما ان الله ختم بمحمد نبوة التشريع كذلك ختم الله بالختم المحمدى، اى خاتم ائمة المهديّين واوصيائه المرضيين الولاية التى تحصل من الوارث المحمدى تأكيد وتقرير وتوضيح لماسبق من كون قائمهم «عليه السلام» خاتم الاولياء المحمّدية الذى لايوجد بعده فى الزمان ولى على قلب محمد «صلى الله عليه وآله» ، وان كان يوجد بعده فى الزمان اولياء على قلب سائر الانبياء ، وافاد ذلك بقوله : لاالتى تحصل من سائر الانبياء ... ، الى قوله : ولايوجد ولى على قلب محمد ... ، اى بعد هذا الختم المحمدى فى الزمان .

قوله : «هذا معنا ختم الولاية المحمّدية ...» وقوله : «واما الختم الولاية العامة الذی لایوجد ولی بعده فهو عیسی ـ علیه السلام ـ» تصریح بماذکرنا من انه اراد بالختم هاهنا الختم بحسب الزمان، واراد بکون عیسی «علیه السلام» خاتم الاولیاء، الولایة العامة المقابلة للولایة المحمّدیة ، ولفظة یوجد فی کلامه هذا من مادة الوجدان لا الایجاد ... ، یدل علیه قوله : فکان اول هذا الامر نبی وهو آدم ، وآخره نبی وهو عیسی ، فان عیسی آخر من یوجد فی الاولیاء من الوجدان لا من الایجاد ، لان بعد ایجاده «علیه السلام» اوجد الله تعالی اولیاء کثیرة ، منهم سلمان «رضی الله عنه» و اوصیاء اخر لعیسی «علیه السلام» ، والارض لایخلو عن الحجّة ، وهم اولیاء الله، کیف لا ، ومحمد اکمل الاولیاء واوصیائه اولیاء الله ، والکل اوجدوا بعد ایجاد عیسی «علیه السلام» . فان قلت : بناءاً علی اخبار الرجعة والقول بها ، ان الائمة المعصومین یرجعون ویرجع محمد «صلی الله علیه وآله» فهم یوجدون بعد المهدی «علیه السلام» اولیاء علی قلب محمّد ، فلیس المهدی خاتماً فی الزمان للولایة المحمّدیة .

اقول : لیس الکلام فی الرجعة ، فان زمانها لیس من ازمنة الدنیا ، کما ان الکلام لیس فی الأدوار والاکوار ، فان الکلام فیهما یقتضی اساساً آخر ولسنا فی بیانه .

ثم اعلم ان العلامة القیصری جعل هذا المنقول عنه اشارة منه «قدس سره» الی نفسه لمارأی انه جعل نفسه خاتماً للولایة المحمدیة وقد علمت فیما مرانه خاتم للولایة المقیدة المحمّدیة لا المطلقة المحمّدیة والکلام هاهنا فی ختم الولایة فی الزمان ولیس هو ختماً فی الزمان لان المهدی «علیه السلام» یوجد بعده .

وایضاً عباراته تأبی عن ذلک ، لانه لیس اکرم العرب اصلاً ، فانه من طی وقریش اکرم من طی ، وایضاً لیس هو اکرم بدءاً من العرب ، لانا لو سلمنا انه من سلالة اعراق النبی من کان من سلالة طینه واعراقه اکرم منه حتی لایعدونه من اجواد العرب حیث یعدونهم اربعة وهو لیس من تلک الاربعة .

وایضاً الاوصاف المذکورة فیه یتحقق فی المهدی «علیه السلام» لا فیه .

ثم العلامة نقل عنه کلاماً اخراً ، وجعله ایضاً اشارة منه الی نفسه ، وهو انه قال فی الفصل الخامس عشر منها : «فانزل فی الدنیا من مقام اختصاصه استحق ان یکون لولایته الخاصة ختم یواطی اسمه اسمه ویحوز خلقه ، وماهو بالمهدی المسما المعروف المنتظر فان ذلک من سلالته وعترته ، والختم لیس من سلالته الحسیّة ولکن من سلالة اعراقه واخلاقه» انتهی .

قوله : فانزل علی صیغة المجهول ومن فی من مقام اختصاصه موصولة ، مابعده صلته ، ومقام مبتداء ، اضیف الی اختصاصه ، وخبره جملة استحق ان یکون ، والمراد منه محمد «صلی الله علیه و آله» ومقام اختصاصه مقام جامعیته لجمیع الاسماء الالهیّة وولایته الخاصة هی المقابلة للولایة العاملة ، وقد مرذکرهما ، فذلک المقام استحق ان یکون له ختم جامع لجمیع الاسماء الالهیّة ، یظهر فیه ولایته المطلقة الکلیّة ، کما انه استحق ان یکون له ختم جامع یظهر فیه نبوته الکلیة الشاملة للتعریف والتشریع وذلک الولی الجامع یجب ان یکون من سلالة طینته واعراقه جمعیاً ، فانه اکمل ممّن یکون من سلالة اعراقه فقط ، وهو المهدی الموعود المنتظر کمایشعر به کلامه قدس سره هذا ویشیر الیه .

وکذلک استحق ان یکون له ختم یظهر فیه ولایته المقیدة بالاسماء المتفرقة ، ولا محالة یکون هذا الختم دون الختم الاول ، ولذلک لایکون من طینه، وکل منهما یواطی اسمه اسمه ویحوز خلقه ، لان الاول صاحب مرتبة ولایته ، والثانی یقرب منه والاسم یطابق المسمی ویدل علیه والشیخ قدس سره الثانی ولدفع کونه هو الاول صرح بانه لیس بالمهدی المعروف المنتظر، وبیّن الفرق بینهما بقوله : فان ذلک ای المهدی (علیه السلام) من سلالته وعترته والختم لیس من سلالته الحسیة ای المهدی «علیه السلام» من سلالة اعراقه وطینه ، وذلک الختم من سلالة اعراقه فقط ، فالالف واللام فی قوله : والختم ... للعهد ای الختم الذی کنت فی بیانه غیر الختم المحمدی الذی هو المهدی فانه صرح فی غیر موضع بانه «علیه السلام» خاتم الولایة المحمدیة، وقدعرفت بعضها .

وقال فی‌صفحة استخراج ظهورالمهدی من‌صفحات‌جفره : اذا دارالزمان علی حروف ببسم‌الله فالمهدی قاما .

و یظهر بالحطیم عقیب صوم الا فاقرأه من عندی سلاما

ای‌تسلیمی بانه‌خاتم‌الولایة المطلقةالمحمّدیة وذلك‌المعنی للسلام مقصوده‌یدل علیه قاعدتهم فی‌التفسیر ان‌کنت تعرفها والا «سخن‌را روی باصاحبدلانست» .

قال : العلامة : والکل‌اشارة الی نفسه .

اقول : قدعرفت ان‌مانقل عنه فی‌الاول اشارة الی‌المهدی «علیه‌السلام» ، و فی الثانی اشارة الی‌نفسه ، ولاینافی‌الاول ، بل یؤکده .ثم‌قال : والله اعلم بالحق .

اقول : ماعلمه‌الله من‌الحق قدالهمنی بجوده وکرمه ، والحمدلله وماکنا لنهتدی لولا ان هدانالله» .

قوله : والسبب‌الموجب‌لکونه رأها الی‌آخره، قدشرحهاالعلامة ویظهرمن‌شرحه وشرح‌ماقبله ومابعده ان‌قوله : واماخاتم‌الاولیاء فلابدله من‌هذه‌الرویاء لایختص‌بخاتم دون خاتم‌کما ذهبنااليه. قوله : وکذلك خاتم‌الاولیاء کان ولیاً وآدم بین‌الماءوالطین (الی آخره) .

اقول : ارادبخاتم‌الاولیاء خاتم‌الولایةالمحمدیة بحسب‌الرتبة والزمان‌کلیهما لانه صاحب مرتبةالولایة المحمدیّة ، وهوالذی جمیع‌الانبیاء والاولیاء یرون‌الحق مـــن مشکاة ولایته، فان‌ولایته‌ولایة رسول‌الله ؛ غیرمستترة بسترالنبوة، وهو اقرب الناس الی رسول‌الله ، ولذلك‌یسری ولایته فی‌جمیع‌الانبیاء والمرسلین والاولیاء الکاملین ، فیکون ولایته شمسیّة وولایة غیره قمریّة ، فیکون سرالانبیاء والاولیاء اجمعین ، کما ان‌الشمس سرالقمر ونورها سرنوره، تارة یظهربعلوه فی‌الصورة العلویة، فیکون امیرالمؤمنین وتارة یظهر بسلطانه فی‌الصورة المهدویّة ، فیکون سلطان العالمین ــ فیملاالارض قسطاً وعدلاً بعدماملئت ظلماً وجوراًــ ولذلك قال قدس‌سره : «فخاتم

۱ــ سورهٔ۷ ، آیهٔ۴۱ .

الرسل من‌حيث ولايته نسبته مع‌الختم للولاية نسبةالرسل والانبياء معه ...» اى فى استناد ولايتهم اليه ، لافى اخذها واستفاضتهاعنه، فان خاتم‌الرسل هوالاصل والمحتد فى‌الولاية ، والكل يأخذ كل‌الكمالات عنه «صلى‌الله عليه‌وآله» ، فهولا يأخذ عن‌غيره وقدعلمت ان‌اوصيائه المعصومين ماهم بغيره .

قوله : (قدس‌سره فيما نقل‌عنه العلامة هاهنا) «واكمل مظاهره فى‌قطب‌الزمان و فى‌الافراد وفى‌ختم الولايةالمحمّدية وختم‌الولاية العامة الذى هوعيسى ، وهوالمعبر عنه بمسكنه يجب ان‌يعلم‌ان ظهوره «صلى‌الله عليه‌السلام» فيهم ايضاً مختلف ، فان من لايكون على قلبه ليس كمن‌يكون على‌قلبه ، وذلك ظاهر ، فظهوره «عليه‌السلام» فى ختم‌الولاية المحمّدية الذى يكون على قلبه ، اتم واكمل من‌ظهوره فى ختم‌الولاية العامـــة .

قال‌العلامة : «واعلم ان‌الولاية منقسمةالى‌المطلقة والمقيدة ، اى‌العامة والخاصة لأنها من حيث هــى‌هــى صفة الهيّة مطلقة و مــن حيث استنادهـــا الـــى الأنبياء والاولياء مقيـــدة ، والمقيـــدة متقومة بالمطلق ، و المطلق ظاهـــر فـــى المقيد ، فولاية الانبياء والاولياء كلهم جزئيات الولايـــة المطلقة ، كما ان‌نبوة الانبياء كلهم جزئيات‌النبوة المطلقة ، فاذا علمت هذا فاعلم ان‌مرادالشيخ «رضى‌الله‌عنه» من‌ولاية خاتم‌الرسل ولاية المقيدةالشخصية ، ولاشك ان‌هذه‌الولاية نسبتها الى‌الولاية المطلقة نسبة نبوة سائرالانبياء الى‌النبوةالمطلقة ...» .

قدجعل‌الشيخ «قدس‌الله روحه» عيسى‌ختم‌الولاية المطلقة فى‌اجوبة الامام‌محمد ابن على‌الترمذى ، فقوله : واما ختم‌الولاية على‌الاطلاق فهوعيسى «عليه‌السلام» و جعله‌هاهنا ، اى‌فى‌آخرالباب الرابع عشرمن‌الفتوحات ختم‌الولاية العامة بقوله : وختم الولايةالعامة الذى هوعيسى «عليه‌السلام» فمراده من‌العموم والاطلاق معنى واحد ، لكنه‌ذكرالعموم والاطلاق فى‌الموضعين مع‌الولايةالمحمدية، والعام اذا ذكرمع‌الخاص بالعطف اوالترديد ، يرادمنه ماوراءالخاص، كما اذا قلنا : الحيوان والانسان كلاهما

كذا ، اويقال الشيء اماحيوان اوانسان، فالولاية العامة اوالمطلقة غيرالولاية المحمدية ولايشمله ولايقابله ، فختمها لاتكون على قلب محمد «صلى‌الله عليه‌وآلـه» ، و ختم الولايـة المحمّديـة مـن يكون عـلى قلبه «صلى الله عليه وآلـه وسلم» فختم الولاية المحمّدية اكمل من ختم الولاية المطلقة اوالعامة ، لكونه على قلبه «صلى‌الله عليه‌وآله» ؛ وعدم كون ختم الولاية العامة على قلبه «صلى‌الله عليه‌وآله» فهوسرّ الاولياء اجمعين ، لأن الكامل سرّ الناقص وباطنه ، والانبياء اولياء فهو سرّ الانبياء اجمعين وقدصرح الشيخ بانه على بـن ابى‌طالب فيما نقلنا عنه حيث قال : واقرب الناس اليه «صلى‌الله عليه‌وآله» على‌بن ابى‌طالب «عليه‌السلام» امام العالم وسرّ الانبياء اجمعين ، فخاتم الاولياء الذى يرون الانبياء والاولياء والرسل الحق من مشكاة ولايته ، هوعلى‌بن ابى‌طالب «صلوات‌الله عليه وعلى اولاده» كما بيّناه فيمامر ، ويظهر سلطانه فى قائمهم «عليه‌السلام»، لكن العلامة زعم ان الاطلاق فى كلام الشيخ وصف الولاية الكليّة الالهية ومراده حيث قال : فاماختم الولاية على الاطلاق فهوعيسى «عليه‌السلام» ان عيسى هو خاتم الولاية الكليّة الالهيّة التى يأخذ جميع الانبياء والاولياءمنه ، وغفل عن قول الشيخ حيث قال فى على «عليه‌السلام» : امام العالم وسرّ الانبياء اجمعين ، ولذلك زعم ان الاولياء والانبياء يرون الحق من مشكاة ولايته ، وحمل كلام الشيخ هناك عليه و قد مرّ بيانه .

فقال هاهنا ايضاً : واعلم ان الولاية تنقسم الى المطلقة والمقيدة اى العامة والخاصة لانها من حيث هى هى صفة الهيّة مطلقة ومن حيث استنادها الى الانبياء والاولياءمقيدة والمقيد متقوم بالمطلق والمطلق ظاهر فى المقيد ، فولاية الانبياء والاولياء كلهـا جزئيات الولاية المطلقة ، كما ان نبوة الانبياء كلهم جزئيات النبوة المطلقة .

فاذا علمت هذا فاعلم ان المراد الشيخ «رضى‌الله‌عنه» من ولاية خاتم الرسل ولاية المقيدة الشخصية ، ولاشك ان هذه الولاية نسبته الى الولاية المطلقة نسبته نبوة سائـر الانبياء الى النبوة المطلقة» .

فسر القیصری المطلقة بالعامّة ، للاشارة الی ان الاطلاق والعموم فی کلام الشیخ بمعنی واحد ، ثم ساق الکلام فی نسبة المطلق والمقید ، وقال : والمقید متقوم بالمطلق والمطلق ظاهر فی المقیدة ، الی آخر ماساق الیه الکلام .

اقول : اراد ان یبیّن ان ولایة جمیع الانبیاء والاولیاء مأخوذة من ولایة خاتم الولایة المطلقة العامة لانه صاحبها ومحتدها ، وهو عیسی بن مریم لقول الشیخ : فاما ختم الولایة علی الاطلاق فهو عیسی ، وقوله : وختم الولایة العامة الذی هو عیسی ، وانت تعلم ان العام اذا ذکر مع الخاص یراد به ماوراء الخاص کما اذا قلنا : رأینا حیواناً وانساناً أوقلنا : هذا اما انسان اوحیوان ، یرید بالحیوان ماوراء الانسان ، فالولایة المطلقة او العامة التی ذکرت مع الولایة المحمّدیة ، یراد بها ماوراء الولایة المحمدیة ، والشیخ ذکرها معها ، فاراد بها ماوراءها ، فعیسی خاتم الولایة المطلقة المقابلة للولایة المحمّدیة والولایة التی تأخذ الانبیاء والمرسلون واولیاء الکاملون ولایتهم منها و یرون الحق من مشکاتها ، ولایة المطلقة المحمّدیة وصاحبها وخاتمها امیرالمؤمنین «علیه السلام» کما اشار الیه الشیخ بقوله : فهو سِرّ الانبیاء اجمعین .

ثم اقول : من یکون مظهراً للاسم الجامع الالهی هو محمد «صلی الله علیه و آله» ومن یکون علی قلبه وقدمه ، کیف یأخذ اتم کمالاته الالهیّة وهو الولایة المحمّدیة ممن لیس له الاسم الجامع ویکون عبدالرحیم ، ویکون عیسی مظهراً للرحمة الرحیمیة لا الرحمانیة لجامعیّة الرحمان وعدم جامعیة الرحیم ومحمد عبدالله وعبدالرحمان لقوله تعالی «ومارسلناك الارحمة للعالمین»[1] والرحمة العامة هی الرحمة الرحمانیة فهو مظهر الرحمان ومظهر الشیء عبده ، والمحمدیون یأخذون منهما ، وجاء فیهم «قل ادعوا الله اوادعوا الرحمن ایا ماتدعوا فله الاسماء الحسنی»[2] .

۱ـ سورة ۲۱ ، آیة ۱۰۷ .
۲ـ سورة ۱۷ ، آیة ۱۱۰ .

قوله : «وهوحسنة من حسنات خاتم‌الرسل ...» لماقال فخاتم الرسل من‌حيث ولايته نسبته مع‌الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل‌معه ربما يتوهم‌منه ان‌خاتم‌الاولياء اكمل من‌خاتم‌الرسل ، والامر ليس كذالك فدفع ذلك‌التوهم بقوله هذا ،

قوله : «وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يتولد ...» الى‌آخره ، لما تكلم الشيخ فی ختم‌الولاية بحسب‌الشأن والمرتبة والمع بعض شئونه* و هوختم بحسب الزمان ، و كان للولاية ختم بحسب الولادة فی هذا النوع الانسانی ويكون على‌قدم شيث ، اراد ان‌يتم‌الفص الشيثی بذكره فذكره‌وذكربعض‌شئونه كما حمل‌كلامه هذا بعض‌المحققين، ونقل عنه‌الشارح العلامة، وحينئذ لايحتاج‌عباراته‌الى تأويل وتكلف وتعسف ، والشارح‌العلامة حمله على ختم‌الولاية المطلقة وهوعيسى ، واستشهد فی‌ذلك بكلام الشيخ فی‌فتوحاته فی‌الفصل الخامس عشرمن‌الاجوبة للحكيم الترمذی ولادلالةله على حمله‌هذا عليه ، ثم‌تكلف فی‌تأويل عباراته فيما ذهب‌اليه فی حمل‌الكلام عليه ولاحاجة اليه اصلاً بل‌تابى عباراته عنه كمالايخفى للناظر فيها ، على انه ينافی‌وضع‌الكتاب لانه فی‌كشف الأسرار لافی سترمالاحاجة الى ستره وكتمانه ، و صرح‌به فی‌غيرموضع كمااعترف‌به الشارح نفسه ونقل‌عنه . هذا مااردت بيانه فی‌هذا الفص الشيثی والحمدلله الولی‌الحميد .

---

* **شارح محقق** فصوص ، مؤيدجندی –قده– كلام شيخ‌را حمل‌نموده‌است برآنچه‌كه خاتم‌العرفاء آقا محمدرضا –رض– ازكلام فصوص استنباط كرده‌است : «كماحمله على‌ذلك‌الشيخ‌العارف صدرالدين الرومی والشارح‌الكاشانی وغيرهم من‌العرفاء ، وقال الجندی : «ثم‌كمل فی‌مرتبة احدية جمع جميع‌الاسماء ... فی مقام فردية الكمالية بمحمد ، ثم ابتدأت‌الصورة الكمالية ... فی‌مرتبة الباطن ، بآدم الاولياء وهواول مفرد فی‌الولاية‌الموروثة عن‌النبوة‌الختمية ... وهو علی‌بن‌ابيطالب(ع) ...» .

تقریر آخر فی الخلافة

از آقا محمدرضا قمشه‌ای

بسم الله الرحمن الرحیم

تقریر آخر فی تعیین موضوع الخلافة الکبری وبعد رسول الله صلی الله علیه وآله ببراهین عقلیّة مستفادة من اذواق المکاشفین واصول عرفانیة مأخوذة عن طریق الحق والیقین وذالك یستدعی تقدیم مقدمات:

منها، ان معادن اخذ الرسالة والخلافة وماخذ احکامهما حسب خزائن علمه تعالی من المرتبة الالهیّة واسمائه وصفاته تعالی واحکامهما ولوازمهما عالم الاعیان الثابتة فی علمه تعالی ومرتبة العلم الاعلی والقضاء الاجمالی، عالم العقول المجردة والارواح المقدسة ومرتبة اللوح المحفوظ والقضاء التفصیلی من النفوس الکلیّة ومرتبة لوح المحو والاثبات والقدر العلمی من النفوس البرزخیّة.

ومنها، ان الله تعالی اسماء مستأثرة یستأثرها لنفسه، لایعلمها الاهو، «ولایحیطون بشیء[1] من علمه الابماشاء»، وهی التی بها «یخشی الله[2] من عباده العلماء» من الانبیاء والمرسلین والاولیاء المقربیّن، لأنهم یعلمون تلك الأسماء ومقتضیاتها، فلعل فیها ما یستعیذون عنه به تعالی «الهی اعوذبك منك».

ومنها، ان رسول الکل لاسیّما اذاکان خاتم الرسل، یجب ان یکون قطب الزمان بل اذا کان خاتم الرسل یکون قطب دائرة الامکان، ولایمکن ان یکون متعدداً کما هو المقرر عند اهله.

۱ـ سورهٔ ۲ آیهٔ ۲۵٦.

۲ـ سورهٔ ۳۵، آیهٔ ۲۵.

ومنها ، ان الرسول وان کان رسول الکل او الخاتم للرسل ، لایمکن ان یحکم بما یجده فی معدن اخذه من احکام الاسماء والاعیان الثابتة فی علمه ـ الا باذنه تعالی، بوجود الاسماء المستأثره عنده تعالی ، واحکامها وعدم علمه بها .

ومنها ، ان الخلیفة فی حکم المستخلف عنه فیما استخلف فیه ، وذلك ظاهر ، اذا علمت ذلك فاعلم ان الرسول کان رسولاً لکافّة الناس «وماارسلناك الاکافّة[1] للناس» وکان رسول الله وخاتم النبیین ـ بالکسر ـ و «وماکان محمد اباأحد[2] من رجالکم ولکن رسول الله وخاتم النبیّن» ، وکان «رحمة[3] للعالمین» بایصالهم الی کمالاتهم اللائقة بهم «وماارسلناك الارحمة للعالمین» فکان رسولاً للعالمین ، فیجب ان یدعوهم الی الله تعالی باقامة الحجة لهم والسیف علیهم اذا لم یطیعوه بعد اقامة الحجة لهم . ولماکان خاتم النبیّن یجب ان یکون شریعته دائمة الی یوالقیامة ، فیجب ان یکون مأخذ رسالته و معدن خلافته الخزانة الأولی مـن خزائن علمه تعالی ، لیطلع علی اعیان جمیع العالم و احکامها وکمالاتهم اللائقة بهم ، وطریق وصولهم الی کمالاتهم واسباب وصولهم الیها ونظام العالم علی وجه یؤدی الی صلاحهم فی الدنیا والآخرة ولیقدر علی اقامة الحجة لهم فی کل مایطلبون عنه ، فان القدرة علی الشیء فرع العلم به، فیکون قطباً للعالم ، والقطب لایکون الاواحداً . ولماکانت دعوته غیر بالغة الی الکل ، اوکانت بالغة وما اقام الحجة للکل ولم یخرج بالسیف علی الکل بعد اقامة الحجة .

وایضاً کانت شریعته دائمة الی یوم القیامة ویجب حفظه وادامته باقامة الحجة و بالسیف بعـد اقامة الحجة للمستحدثین بعده الـی یوم القیامة ـ وجاء اجله الـذی «لایستقدمون[4] ساعة ولایستأخرون» ، وجب ان یکون له خلیفة یقوم مقامه بعد اجابته

۱ـ سورهٔ ۳٤ ، آیهٔ ۲۷ .

۲ـ سورهٔ ۳۳ ، آیهٔ ٤۰ .

۳ـ سورهٔ ۲۱ ، آیهٔ ۱۰۷ .

٤ـ سورهٔ ۷ ، آیهٔ ۳۲ : لایستأخرون ساعة ولایستقدمون .

داعی‌الحق سبحانه وتعالی فی‌دعوة‌الخلق الی‌الله بشریعته ، ویقیم‌الحجة ویدیم شریعته ویحفظها ویخـرج علیهم بالسیف اذاتخلفوا عنه ولم یطیعوه ، فیجب ان‌یکون ذلك الخلیفة ایضاً معدن‌اخذ خلافته وماخذ علمه معدن‌اخذ خلافة‌الرسول لیقتدر علی ما اقتدرعلیه‌الرسول ، فانه قائم مقامه ، والخلیفة فی‌حکم‌المستخلف عنه ، والقدرة فرع العلم فذلك‌الخلیفة ایضاً قطب ولایکون متعدداً فی‌زمان واحد ، وله‌السیف ، و لیس انسیف‌لغیره ، لأن‌السیف بعداقامة الحجة ، والحجة لیست لغیره .

فلاینقسم الخلافة الی‌الخلافة الظاهرة[1] والی‌الخلافة الباطنة‌کماقال‌به‌بعض العرفاء ولایتعددالخلیفة بالاعلم والاعقل‌کماقال به‌بعض‌الحکماء ، فان‌الخلیفة والقطب‌لایتعدد اذا تمهد هذا وعرفت ذلك فنقول :

تعیین ذلك‌الخلیفة اما ان‌یکون من‌جانب الأمة، اومن‌قبل الرسول اومن قبله تعالی ، والاول باطل لعدم علمهم بمقامه ومعدن اخذه واقتداره فضلاً عن عدم علمهم بالاسماءالمستأثرة عندالله . والثانی ایضاً باطل لوجودالاسماء المستأثرة عنده تعالی و

۱ــ برطبق‌روایات‌وارده ازحضرت‌ختمی‌مرتبت ــامیراهل‌ایمان‌وشاه‌مردان‌علی‌بن‌ابیطالب‌ــ باب اعظم‌مدینهٔ‌علم آنحضرت می‌باشد ونیزنصوص وظواهرمنقول ازخاتم‌رسالت بروجوب رجوع بعترت واهل‌بیت پیغمبر درکتب احادیث موجوداست وازطرفی قبل ازامیرمـؤمنان درمعارف اسلامی هرگزبپایه آن‌حضرت نمی‌رسیدند بل‌که میزان معرفت‌آنان جالب‌توجه نبود واهل‌معرفت ازاصحاب ، درمقام کسب‌معرفت بامیرمؤمنان رجوع‌می‌نمودند وعلاوه براین دلائل وشواهد زیاد دردست‌است‌که حضرت رسول علی‌را بجانشینی‌خود تعیین نمود کثیری ازعرفا وارباب معرفت برای‌آنکه به‌تخطئهٔ صحابه دچارنشوند ، ودرنظر آنان مشکل‌می‌آمده‌است‌که قبول کنندکه باکمال جرئت وجسارت اهل هوی وهوس حق باین‌مسلمی‌را زیرپا بگذارند گفته‌اند خلافت باطنی و واقعی حق علی‌بود ، برای‌آنکه اومأخذ معارف‌قرآن وواسطهٔ فیوضات معنویه وقطب زمان‌است وخلفای قبل‌ازاو خلیفهٔ ظاهری ودررتبهٔ امیرجیوش بودند، این‌مسلك منافات دارد با تخطئهٔ‌آن حضرت خلفای قبل‌ازخودرا واظهار تظلم وتصریح باینکه آنهـا مقامی‌را بحیله وخدعه بدست آوردند که اهل‌آن نبودند وهمهٔ مسلمانها می‌دانند که نتیجهٔ‌این‌عمل نفاق‌وتفرقه‌بین‌مسلمانان‌است.

عدم‌علم الرسول بها وباحکامها ، فتعین الثالث وهو ان‌یکون تعیین الخلیفة من‌قبله تعالی فیجب علی‌الله تعیینه «وماکان لاحد[۱] ان‌یکلمه‌الله‌تعالی» الامن‌وحی یوحی اومن وراءحجاب هوالرسول فیجب علی‌الله ان‌یوحی امرالخلافة وتعیینه الی‌رسوله ، ویجب علی‌الرسول ان‌یبلغه «یاایهاالرسول بلغ ماانزل‌الیك[۲] من‌ربك وان‌لم تفعل فما بلغت رسالته والله‌یعصمك من‌الناس»، یدل‌علی ان‌فی‌نفس‌الرسول کان خیفة من‌بعض‌اصحابه المنافقین ، «فی‌الدرك الاسفل[۳] من‌النار» فیجب علی‌الرسول تعیین موضوع‌الخلافة الکبری‌والنص‌علیه بامره‌تعالی‌وتعیینه، ولمالم‌ینص‌علی‌خلافة احدالأصحاب‌وغیرهم‌غیر علی«علیه‌السلام» ، ولم‌یبق‌غیره «علیه‌السلام» فوجب‌ان‌یکون علی(ع) منصوصاً علیه بالخلافة«صلی‌الله علیه‌وآله» بامره تعالی ، فقال «صلی‌الله علیه‌وآله» : «من‌کنت‌مولاه فهذا علی‌مولاه ، اللهم وال من‌والاه ، وعاد من‌عاداه ، وانصر من‌نصره ، واخذل من خذله»وانمالم یقل «صلی‌الله علیه‌وآله» : من‌کنت‌مولاه فعیّنت ان‌یکون علیٌ مولاه، للاشارة الی ان‌تعیینه لیس‌منه ومن قبل‌نفسه ، بل من‌الله‌بوحی یوحی‌الیه ، فوجب ان یکون علی «علیه‌السلام» موضوعاً للخلافة الکبری منصوصاً علیه بالخلافة من‌الرسول فهو خلیفة الله ، وحجةالله علی‌الخلق اجمعین ، فی‌السماوات والارضین .

ثم اعلم انه‌کمالیس للرسول ان‌یحکم بحکم الاباذنه‌تعالی ، لعدم علمه بالاسماء المستأثرة وکذلك‌الولی ، ولایوحی‌الیه ، والاکان رسولاً ، فوجب ان‌یحکم بمتابعة الرسول، فلیس‌له ان‌یحرم ماا‌حل‌الرسول «صلی‌الله علیه‌وآله» اویحلل ماحرم‌الرسول.

ثم قد علمت ان‌الخلیفة قطب‌الزمان والقطب خیرمن جمیع‌اهل‌زمانه ، فلیس فی اهل‌زمانه خیرمنه ، فتحریم‌الفاروق الأعظم المتعتین ، واقرارالصدیق الأکبر بانه‌لیس بخیرمن‌الامة وعلیٌ «علیه‌السلام» فیهم، دلیل‌بطلان خلافتهما ، بعد ماعلمت ان‌تعیین

۱ــسورهٔ۴۲ ، آیهٔ۵۰ ، وماکان لبشران‌یکلمه‌الله الاوحیاً اومن وراء حجاب .

۲ــسورهٔ۵ ، آیهٔ۷۱ .

۳ــسورهٔ۴ ، آیهٔ۱۴۴ .

الخلافة لیس علی‌الامـــة . هذاماهدانا الیه‌ربی «وماکنا لنهتدی لولاان[1] هدانا الله ، والحمدلله[2] رب‌العالمین» .

ربـاعی

تاجان دارم مهر تو خواهم ورزید
وز دشمـــن بدخواه نخواهم ترسید
من خاك کف پای تو در دیده کشم
تاکورشود هرآنکــه تواند دیــد

بیان فرق بین اسم‌ذات وصفت وفعل حاشیه برمقدمهٔ قیصری

قوله[3] : «وینقسم‌الاسماء ایضاً بنوع‌من‌القسمة الی‌اسماء الذات، واسماءالصفات واسماء الافعال ...» .

قدمر فی‌کلامه ان‌الذات مع‌صفة معینّة واعتبار تجل من تجلیاته یسمّی بالاسم . فلقائل ان‌یقول : اذا کانت‌الصفة مأخوذة فی‌حدالاسم فکیف ینقسم الاسم الی‌اسماء الذات واسماءالصفات ، والذات هی‌الذات الساذجة بحکم‌المقابلة ، الیس ذلك تقسیماً للشیء الی‌نفسه والی‌غیره .

وایضاً اذاانقسم‌الی‌اسماءالذات‌واسماءالصفات فلم لایکون له‌تعالی فی‌المرتبة الاحدیة‌الذاتیة اسم ولارسم ، والذات فی‌هذه‌المرتبة حاصلة وان‌لم تتصف‌بالصفات . فنجیب‌عن‌الاول بان‌ذاته‌تعالی وان‌کانت‌هی‌الطبیعة الاطلاقیة للوجودای‌الوجود المأخوذ لابشرط ، لأنه‌الواجب الوجـــود بالذات بالوجوب الذاتی الازلی ، ضرورة

۱ــ سورهٔ۷ ، آیهٔ٤۱ .

۲ــ سورهٔ ۳۷ ، آیهٔ ۱۸۲ .

۳ــشرح‌نگارنده برمقدمهٔقیصری ص۱۲۲، ۱۲۳ ، حقیر دراین‌شرح‌تمامی مقدمهٔقیصری را بانسخ قابل‌اعتماد تطبیق وبعداز تصحیح کامل تمام متن‌را نقل نموده‌است وبعداز نقل اصل مقدمه بشرح مشکلات وحل‌معضلات آن پرداخته‌است .

ثبوت‌الوجود لنفسه بالضرورة الازلية الغيرالمقيدة بالحيثيات التعليلية والتقييدية ، الا انه لماكان‌الواجب الوجود بالذات واجب‌الوجود مـن‌جميع‌الجهات والحيثيات ، فكانت ماهيته‌انيّته ، فيكون وجـوداً صرفاً وانيّةً محضة ، فيكون واحداً احداً ، والاحديـة يـوجب الصمديـة ، فيكون عيـن جميـع الصفات و الكمـالات و هی‌شئونه‌الذاتية المندمجة فيه اندماج الاغصان والاوراق فی‌النواة والحبات .

اذاعرفت‌ذلك‌عرفت‌ان‌اسم‌الذات‌مع‌من‌الصفة فان روح‌المعية هوالوحدة، والذات متحدة مع‌الصفات ، فالتقسيم باسم‌الذات واسم‌الصفة باعتبار ظهورالذات دون‌الصفات فی‌بعض‌الاسماء ، وظهورالصفات فی‌بعض‌الآخر .

واماالجواب عن‌الثانی، ان‌اسم‌الشیء مايميّزه ويكشفه، فيجب ان‌يطابقه‌ليكشفه والذات‌الالهيّة لايظهر ولايكشف بمفهوم من‌المفاهيم ليكون اسمأله ، فارجع الـی وجدانك هل‌تجد مفهوماً من‌المفاهيم يكون ذالك‌المفهوم عين مفهوم آخر فضلاً عن المفاهيم الغيرالمتناهية التی بازاء كمالاته تعالی ، كيف والمفهوم محدود وذاته‌تعالی غيرمحدود ، فلااسم للذات الاحدية اصلاً ، تقدست ذاته عن‌ان يحده حاد ، ويحيط به‌شیء من‌الاشياء الغيبية كالمفاهيم ، اوالعينية كالوجودات فالوجود المنبسط العام ومفهومه‌العام الاعتباری يكشفان عن اطلاقه لاعن ذاته‌الاقدس الارفع الاعلی ، اما سمعت كلام الأحرار : ان‌العالم كله خيال فی‌خيال . وذاته تعالی حقيقة قائمة بنفس ذاتها وينحصرالوجود بها .

قال‌الشيخ العظيم محيی‌الدين الاعرابی : «انماالكون خيال وهوحق فی‌الحقيقة كل من‌يعلم هذا حازاسرارالطريقة» .

والكون هوالوجـود العام المنبسط ، واذاكان الكون خيالاً والمفهوم العام الاعتباری ايضاً خيال ، وحقايق‌الاشياء المسماة بالعالم ايضاً خيال ، فالعالم كله خيال

---

* هذه متعلقه علی‌مقدمات شرح‌الفصوص (الف) للقيصری فی‌الفصل‌الثانی .

(الف) اين‌عبارت هذه متعلقة ازمرحوم آقاميرزا هاشم‌رشتی استاد محشی عارف‌است .

فى‌خيال ، وانت تعلم ان‌خيال الشيء لايكشف عنه ، لان خيال‌الشيء دون حقيقته ، والحكاية دون‌المحكى‌عنه ، واذا كان‌الامر كذلك فاسماء الذات تعبيرات عنها يعبر عنها بهاللتفهيم .

قال‌الشيخ المتأله صدرالدين القونوى فى‌كتابه المسمى بمفتاح‌الغيب والشهود: «وللوجود اعتباران ، احدهما من‌كونه وجوداً فحسب وهوالحق ، وانه من‌هذاالوجه كماسبقت الاشارةاليه لاكثرةفيه ولاتركيب ولاصفة ولانعت ولااسم ولارسم‌ولانسبة ولاحكم ، بل‌وجود بحت .

وقولنا : وجود . للتفهيم ، لاان ذالك اسم‌حقيقى‌له ، بل‌اسمه عين صفته وصفته عين‌ذاته ، وكماله نفس‌وجوده‌الذاتى الثابت‌له من‌نفسه لامن‌سواه ، وحياته و قدرته عين‌علمه ...» الى‌ان‌قال : لاينحصر فى المفهوم من‌الوحدة اوالوجود ، ولاينضبط بشاهد[1] ولا فى‌مشهود ...» فظهر من‌كلامه ان‌ذاته ليس‌لها اسم‌حقيقى ، ومايقال لهامن الاسماء تعبيرات عنه للتفهيم وهذامااردناه .

دربيان‌آنكه مقام‌ذات اسم‌ندارد وتعيّن نپذيرد

وفى‌الكافى والوافى‌عن‌هشام بن‌الحكم فى[2] حديث الزنديق الذى اتى اباعبدالله «عليه‌السلام» وكان من‌قول ابى‌عبدالله «عليه‌السلام» : لايخلو قولك انهما اثنان، من ان‌يكونا قديمين قويين ...» الى ان‌قال هشام : فكان من‌سؤال‌الزنديق ان‌قال : فما

۱ـ رجوع‌شود بمصباح‌الأنس شرح‌برمفتاح صدرالدين‌رومى قونيوى، ط گ طهران ۱۳۲۳ هجرى ص۷۰ . براين‌قسمت ازعبارات‌تلميذ بزرگوار مؤلف حاشيه‌يى محققانه نوشته‌است .

۲ـ مؤلف‌عظيم‌الشأن درتفسيروعلم‌حديث ازاكابرعلماى شيعه‌است واصول‌كافى راتدريس مى‌فرمود ، رجوع‌شود بوافى علامهٔ‌فيض ، چاپ طهران ص۱۹٦ .

آقا محمدرضا به‌روايت‌كافى در مقام نفى‌اسم ورسم درمقام‌ذات استدلال مى‌نمايد اين‌روايت دلالت‌نمايد برآنكه حق‌اول داراى شيئيت ماهوى‌نيست وچون ماهيت ندارد ، حدّندارد لـذا بسيط‌الحقيقه‌است وناچار بحسب‌ذات كل‌الاشياءاست .

الدليل عليه؟ فقال ابوعبدالله : وجود الافاعيل دلت على ان صانعاً صنعها ، الاترى انك اذانظرت الى بناء مُشَيّد مبنى ، علمت انله بانياً ، وان كنت لم ترالبانى ولم تشاهده .

قال : فماهو ؟

قال : شيء بخلاف الأشياء ، ارجع بقولى الى اثبات معنى ، وانه شيء بحقيقة الشيئية ، غيرانه لاجسم ولاصورة ولايحس ولايدرك بالحواس الخمس ، لاتدركه الأوهام ، ولاتنقصه الدهور ، ولاتغيره الازمان» .

فقال له السائل : فتقول انه سميع بصير؟ قال، هوسميع وبصير ، سميع بغيرجارحة وبصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ، ويبصر بنفسه . ليس قولى انه سميع ، يسمع بنفسه، ويبصر بنفسه انه شيء،والنفس شيء آخر، لكن اردت عبارة عن نفسي اذكنت مسئولا وافهاما لك اذكنت سائلا ، فاقول : انه سمع بكله لاان الكل منه له بعض ، ولكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى فى ذلك الى انه السميع البصير العالم الخبير بلااختلاف الذات ولااختلاف المعنى» . قال له السائل : فماهو؟ قال ابوعبدالله : هوالرب ، و هو المعبود ، وهوالله . وليس قولى الله اثبات هذه الحروف ـ الف ، ولام ، وهاء ، ولا ـ وراء ولاباء ، ولكن ارجع الى معنى وشيء خالق الاشياء وصانعها ، ونعت هذه الحروف وهوالمعنى سمى به الله والرحمان والرحيم والعزيز واشباه ذلك من اسماءه وهوالمعبود جل و عز» .

قال له السائل : «فانا لم نجد موهوماً الامخلوقاً» .

قال ابوعبدالله : لوكان ذلك كماتقول ، لكان التوحيد عنامرتفعاً ، لانالم نكلف غيرموهوم ، ولكنا نقول كل موهوم بالحواس مدرك به تحده الحواس وتمثله ، فهو مخلوق ، اذكان النفى هوالابطال والعدم ، والجهة الثانية التشبيه اذكان التشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف ، فلم يكن بُدٌ من اثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار اليهم انهم مصنوعون ، وان صانعهم غيرهم ، وليس مثلهم ، اذكان مثلهم

شبيهاً لهم فی ظاهر التركيب والتأليف وفيما يجری عليهم من حدوثهم وتنقلهم من صغر الی كبر وسواد الی بياض وقوة الی ضعف واحوال موجودة ، لاحاجة بنا الی تفسيرها لبيانها ووجودها» فقال السائل : «فقد حددته اذا ثبت وجوده» .

قال ابوعبدالله : لم احده ولكنی اثبته اذ لم يكن بين النفی والاثبات منزلة .

قال له السائل : فله انيّة ومائية ؟

قال : «نعم ، لايثبت الشیء الا بانيّته ومائيّته» (بانيته وماهيته خ ل) .

قال له السائل : فله كيفية ؟

قال : لا ، لان الكيفية جهة الصفة والاحاطة ، ولكن لابد من الخروج عن جهة التعطيل والتشبيه ، لأن من نفاه فقد انكره ورفع ربوبيته وابطله ، ومن شبهه بغيره ، فقد اثبته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لايستحقون الربوبيّة ، ولكن لابد من اثبات ان له كيفيّة لايستحقها غيره ، ولايشارك فيها ولايحاط بها ولايعلمها غيره...» .

اقول : فی الحديث مواضع للشهادة علی ما كنت بصدده يطول الكلام بذكرها وهو خارج عن طور هذا المرقوم ، فان شئت الاطلاع عليها فلابأس بنا ان نطول الكلام فيه فالأولی ان نسوق الكلام فی شرح الحديث ونشير الی مواضع الاستشهاد فيه ، فنصرف عنان القلم اليه ونقول وبالله التوفيق :

لما بيّن «عليه السلام» توحيده بقوله : لايخلو قولك انهما اثنان ... الی آخره ، ولم يثبت بذلك وجـوده تعالی ، لان صدق الشرطيّة لايستلزم صدق الطرفين حتی يستلزم وجوده .

فسأل السائل عن اثبات وجوده تعالی بقوله : فما الدليل عليه ؟ ای علی وجوده ، وهو مفاد هلية البسيطة ، فاثبت «عليه السلام» وجوده تعالی بقوله: وجود الافاعيل دلت... الی قوله : ولم نشاهده» فعلم السائل وجوده وسأل عنه «عليه السلام» بما الحقيقية ، لان ما ـ بعد الهل البسيطة ما الحقيقية ، فقال ماهو ؟ ولما لم يمكن لحقيقته تعالی ان يقع الجواب بها عند السؤال بماهو ، ولايليق بجلاله الأرفع ، لأنه صرف الانية ولايحيط به

الافهام ، ولایضبطه الآوهام ، فلایحده‌حاد ، فاجاب «علیه‌السلام» عنه بتنزیهه تعالی ارشاداً للسائل، بأنه تعالی‌خارج عن‌الأفهام ولایصح السؤال‌عنه بماهو ، واللایق بجلاله التنزیه حتی عن‌التحدید ، المستلزم للتشبیه ـ تعالی شأنه ـ فقال : شیء بخلاف‌الاشیاء ای لایقبل التحدید .

اقول : فی‌کلامه «علیه‌السلام» هذا ، دلالة علی ان‌لااسم لحقیقته ، لأن‌الجواب فی‌القضیة‌المخصوصة عندالسؤال بماهو ، یکون باسم‌الحقیقة ، کما اذا سئل عن‌زید بماهو ، بان یقال زید ماهو ؟ کان‌الجواب انسان ، وهواسم للحقیقة المسئولة عنها فی القضیة ، فلوکان لحقیقته‌تعالی اسم ، لکان یجب له «علیه‌السلام» الجواب‌به ، لیکون الجواب مطابقاً للسؤال ، ولمالم یأت‌به ، فعلم ان‌لیس‌له اسم ، والالم یعط‌السائل‌حقه ومثله لایُخَیِّب‌السائل حاشاه عن‌ذلك .

قوله «علیه‌السلام» : ارجع بقولی ... الی‌قوله : ولاتغیّره الازمان ... ، لماکان للسائل حق فی‌المسئول وهـو المسئول‌عنه ، کما جاء فی‌التنزیل «وفی‌اموالهم حق[1] للسائل والمحروم» ، وبرهانه : ان‌السائل یدرك‌المسئول عنه ولوبوجه ، ووجه‌الشیء هوالشیء والمدرَك عین‌المدرِك بحکم اتحادهما ، وهو عندالمسئول ، فالسائل‌یطلب نفسه من‌المسئول ونفسه حقه ، فللسائل حق یجب‌اعطاءه ، لوجوب اعطاء کل‌ذی‌حق حقه ، وللمحروم الغیرالمنتبه ایضاً حق لادراکه‌الفطری وسعة رحمةالله ، فرجع «علیه السلام» الی افاضة‌الفیض واعطاء حق‌السائل ، وقال : ارجع بقولی الی‌اثبات معناً ، و هومایطلبه السائل ، فاعطی‌حقه ، وقال : «انه‌شیء بحقیقة الشیئیة» ای هوما یصدق علیه‌مفهوم‌الشیء مع عزل‌النظر عن‌جمیع‌الحیثیات والاعتبارات ، فان حقیقة کل شیء ماهوکذلك ، فهوبخلاف‌الأشیاء لأن‌غیره تعالی لیس کذلك ، لان کل ماسواه تعالی‌مع عزل‌النظر عن‌جمیع‌الاعتبارات لیس بشیء ، فلا حقیقة للشیء سواه ، والشیء ینحصر فیه ، کماانه لاوجود ولاموجود سواه ، وهوالشیء المطلق والوجود اللابشرط ، فان

---

۱ سورهٔ۵۱ ، آیهٔ۱۹ .

الشيء والوجود والموجود بالذات متساوقة ، ومع ذلك تلك المفاهيم قاصرة عن اعطاء تلك الحقيقة ، لانها محدودة ، وتلك الحقيقة غير محدودة ، ولذلك شرع «عليه السلام» في التنزيه بقوله : غيرانه لاجسم ولاصورة ... الى آخره ، والا كانت تلك التنزيهات فضلاً من الكلام حاشاه عن ذلك .

اقول : في هذا الجواب ايضاً اشارة الى ان لااسم له تعالى ، والا كان يجب اعطاؤه عليه ، وكان «عليه السلام» استغنى حينئذ عن تلك التنزيهات لما مر ، ولما نزه «عليه السلام» عن الجسمية والصفات الجسمانية ، وعلم السائل تنزيهه تعالى ، فسأل عن صفات التشبيه ، وقال : فتقول انه سميع بصير ؟ ولم يقل فتقول انه عليم حكيم ، اى فكيف تثبت له صفات التشبيه ؟ وتقول انه سميع بصير، مع كونه منزهاً عن الاوصاف الجسمانيّة؟ فاجاب «عليه السلام» عنه : ان اثباتنا تلك الصفات له تعالى ليست على انها صفات التشبيه كما في الجسمانيات واشار اليه بقوله : انه سميع بصير ، سميع بغير جارحة ، بصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ، ويبصر بنفسه ، ولما كانت القوى الادراكية للنفس واسطة للثبوت في ادراك النفس مدركاتها على مايراه المحققون من اهل الحكمة، لا واسطة في العروض على مايراه الآخرون، كان للسائل ان يتوهم ان قوله «عليه السلام» يسمع بنفسه ، ويبصر بنفسه ...، اشارة الى التحقيق المذكور ، وحينئذ لايدفع التشبيه كل الدفع ، فان الانسان بنفسه يسمع وبنفسه يبصر، فازاح «عليه السلام» ذلك الوهم بقوله : ليس قولى انه سميع ، يسمع بنفسه ويبصر بنفسه انه شيء آخر ، وتم بيانه باستدراكه عما في نفسه «عليه السلام» فقال : ولكن اردت عبارة عن نفسى ، اذ كنت مسئولاً وافهاماً لك ، اذ كنت سائلاً ، فاقول : انه سميع بكله ، اى لما كنت مسئولاً وكنت سائلاً ، ويجب على افهامك ، فاردت التعبير عما في نفسى من سؤالك ، فاقول : انه سميع بكله لافهامك لا انه سميع كالانسان بنفسه التى هى بعضه، وبذلك تم بيانه «عليه السلام» فى نفى التشبيه الذى يسأل عنه السائل ، وظن السائل انه تعالى منزه عن صفات الجسمانيات و مقدس

عنها قدس الجبروت ، كالعقول القادسة ، ولم يكن الامر كماظنه، بل كان له تعالى قدس اللاهوت ، بل تقدسه بحسب حقيقة ذاته فوق تلك التقديسات ، وهو التقديس الذى قدس به نفسه حين صلاته حيث سمع رسول الله «صلى الله عليه وآله» ليلة المعراج ، انه يقول: «سبّوح قدوس رب الملائكة والروح» واراد «عليه السلام» ازاحة ذلك الظن عن السائل باعطاء مافى نفسه من التقديس الواقع اللايق به تعالى ، اى التقديس من التنزيه والتشبيه ، فان التنزيه ايضاً تشبيه بالعقول القادسة وهو التسبيح المختص بجلاله و كبريائه ، وكان ذلك التقديس حقاً للسائل عنده «عليه السلام» لأن السائل سأل عنه بماهو ولمالم يمكن الجواب بماهو حق ماهو ، فيجب ان يجاب بمايختص بماهو جوابه، ولعل السائل حينئذ يستعد بارشاده لذلك فاستدرك «عليه السلام» وقال: ولكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى ... الى ان قال : ولااختلاف المعنى ، اى قولى انه سميع كله ، ليس معناه ان له كل ، وله بعض، وليس لسمعه الذى هو نفس ذاته الاقدس اسم و مفهوم يطابقه ، ويمكن اعطاءه بلفظ ، ولكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى لاعطاء حقك، وليس لى بدّ و رجوع فى ذلك التعبير والاعطاء ، الاالى انه السميع البصير الخبير بلااختلاف الذات والمصداق ، وبلااختلاف المعنا والمفهوم ، يعنى المفهوم المطابق لما فى نفسى ان كان هو مفهوم يكون بوحدته كل تلك المفاهيم ، ويكون مصداقه بوحدته كل تلك المصاديق .

اقول : هذا هو الاسم المستأثر الذى لايعلمه الاهو ، ثم اقول : يظهر من كلامه «عليه السلام» كل الظهور ، ان لااسم لذاته الاقدس وصفاته المقدسة التى هى عين ذاته فى مرتبه ذاته ، والاسماء المطلقة عليها تعبيرات عنها للتفهيم والارشاد والهداية اليها ، فسبحان الذى جل عن ان يصفه الواصفون ويبلغه العارفون ، كلت العقول عن ادراكه وتبيانه ، وخرست الألسن عن بيانه . ثم اقول انظر الى كمال حسن الترتيب فى التعليم والهداية كيف بدء بنفى كفر الشرك الجلى ثم بنفى كفر الجحود ثم بنفى الشرك الخفى ثم بنفى الشرك الاخفى ثم بنفى الاثنوة والتكثر مطلقا عنه تعالى ، فهل هو الاروحانياً

يتجسد ، اوجسمانياً يتروح ، ماظن فيلسوفاً الهياً ، اوعارفاً ربانيا ، ينظر فـي جودة تعليمه ويشك في امامته وخلافته، اوكافراً مجوسياً ، اوزنديقاً دهرياً ، يحضر مجلس افادته ولايسلم بين يديه ، فلنرجع الى شرح الحديث والاشارة الى مواضع الاستشهاد .

قال له السائل : فماهو ؟ قال ابوعبدالله : هوالرب وهوالمعبود ، الى ان قال : واشباه ذلك من اسماءه وهوالمعبود جل وعز» .

اقول : قدعلمت ان السائل سئل عنه تعالى بماهو ، واجاب عنه بصفات التنزيه ، واشارالى انه لايصح السؤال عنه بماهو ، ولااسم له . ثم سأل السائل عن صفات التشبيه مثل السمع والبصر ، واجاب «عليه السلام» بان التشبيه فيه تعالى عين التنزيه بمعنى ان معنى السمع مثلاً فيه عين معنى العلم ، لست اقول السمع بمعنى العلم ، بل اقول معنى واحد هومعنى السمع ومعنى العلم ، وكل معنى من المعانی الكماليّة كالارادة والقدرة والحياة ، ولايحيط به الافهام والاوهام ، فوقع فيه حيرة و دهشة، فعاد في السؤال عنه بماهو سؤال سائل مهيم ، ولماعلم «عليه السلام» ذلك منه ، فاجابه بالصفات الثبوتية دون السلبية، فان الجلال يستدهش، والجمال يستأنس ، فقال : هوالرب ، وهوالمعبود وهو الله .

ولماعلمت ان القضية مخصوصة ، والجواب فيها عماهو باسم الحقيقة ، ولم تكن تلك الاسماء اسماء الحقيقة، لانك قدعرفت ان لااسم لحقيقته ، فاستدرك «عليه السلام» عن معانی تلك الاسماء ، وقال : ليس معنی قولی : الله ، اثبات هذه الحروف ، ای اثبات معانی هذه الحروف ، ولكن ارجع الى معنى وشیء خالق الاشياء وصانعها ، ای اردت من اثبات هذه الحروف شیء خالق الاشياء ، ويحيط بالاشياء ، ولايحيط به الاشياء ، ولايمكن ان يطابقه معنى من المعانی ويسمی باسم من الاسماء ، قال : ونعت هذه الحروف ای المفهوم من هذه الحروف وهوالمعنى، سمی به «الله، والرحمان، والرحيم، والعزيز» واشباه ذلك من اسماءه ، ای معنی الاسم هوالذات مع صفة معينة والذات التی هی عين جميع الصفات ليست معنى اسم من الاسماء .

والحاصل ان اسماءه تعالی اسماء بحسب احدیة الجمع ، امابحسب احدیة الذات، هی تعبیرات للتفهیم ، ولااسم ، وهوالمعبود جل وعزعن ان یسمی باسم و یوصف بوصف .

اقول کلامه هذا مستغن عن بیان ماکنت بصدده ، لأنه صریح فیما هومقصودنا .

قال له السائل : «فانالم نجد موهوماً الامخلوقاً» قال ابوعبدالله «علیه السلام» : لوکان ذلك کماتقول ، لکان التوحید عنا مرتفعاً» .

اقول : لماظهر من کلامه «علیه السلام» ان معانی الاسماء محدودة ولاسبیل لنا الی معرفته تعالی الامن جهة تلك المعانی ، فکان مایقع علیه تلك محدودة ، وکل محدود مخلوق ، فلم نجد الامخلوقاً ، فقال له السائل : فانالم نجد الاموهوماً مخلوقاً ...، ای ماوقع علیه المعانی الموهومة لنا مخلوق ، ولم نجد معنی محیطاً بجمیع المعانی لیکون مایقع علیه ذلك المعنی غیرمخلوق ، وخالق الاشیاء» اجاب «علیه السلام» بانه لوکان ذلك کماتقول : لکان التوحید عنامرتفعاً ، ای لووجب ان یکون کل مایقع علیه المعنی المحدود ـ محدوداً ، لکان التوحید عنامرتفعاً، لکون کل محدودمرکباً من هویة وحد بل مایقع علیه المحدود علی سبیل التحدید والتطبیق محدود لاعلی سبیل الاطلاق .

وبعبارة اخری مایقع علیه المعنی المحـدود الموهوم ، لووقع علیه علی سبیل الاسمیّة والتوصیف، یجب ان یکون محدوداً، لاانه یقع علیه علی سبیل الوجهة والتعبیر.

وانا اذا اوقعناعلیه تعالی المعانی والاسماء ، اوقعنا علیه علی سبیل الثانی دون الاول ، فانه لایمکن ولا یسع لنا غیرذلك ، و «لایکلف الله[1] نفساً الاوسعها» ، و الیه اشاربقوله «علیه السلام» : لانالم نکلف غیرموهوم، ولکنا نقول کل موهوم بالحواس مدرك به تحده الحواس وتمثله فهومخلوق ، ای لاتقف علی تطابق موهومنا لمعبودنا حتی یکـون معبودنا محدوداً ومخلوقاً ، بل جعلناه وجهةً له ، وتعبیراً عنه ، کما عرفت مراراً .

۱ـ سورة ۲ ، آیة ۲۸۶ .

ثم علل «عليه‌السلام» تكليفنا بالموهوم بقوله : اذكان النفى هو الابطال والعدم، اى لولم يقع عليه تلك المعانى الموهومة لنا ولو على سبيل التعبير ، وجب نفيها عنه ، اذلا واسطة بين النفى والاثبات ، واذا نفى وسلب عنه تعالى جميع المعانى والمفاهيم ، وجب ابطال ذاته ، لأن من جملة المعانى معنى الوجود والموجود والشيئية ، واذا سلبت تلك المعانى عنه ، فيكون تحت العدم ، لعدم الواسطة بين الوجود والعدم .

ثم قال «عليه‌السلام» : والجهة الثانية التشبيه ، اذكان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب .

اقول : قوله «عليه‌السلام» هذا يحتاج الى بيان ، وهو ان ايقاع المعانى الكمالية المعبر عنها بالموهومات تارة ، وبالاسماء باعتبار آخر ، وبالتعبيرات باعتبار آخر ـ على حقيقته تعالى لوجهين ، الوجه الاول ماشار «عليه‌السلام» اليه بقوله : اذكان النفى هو الابطال ...، وقد عرفت تفسيره .

والوجه الثانى ، التشبيه اى لولم يقع عليه الموهوم ، يلزم كونه تعالى شبيهاً بالمخلوقات ، لانا اذا اثبتنا تلك المعانى له ، اثبتناها له مع عزل النظر عن جميع الحيثيات والاعتبارات ، ولم يثبت شىء من المعانى والمفاهيم حتى معنى الشىء والوجود لشىء من الاشياء ، بهذه الحيثية والاعتبار ، فلايشبه تقدست اسماءه بشىء من الاشياء سواء كان ذلك الشىء من المفارقات القدسية، او من الجسمانيات الغاسقة . فقوله «عليه‌السلام» والجهة الثانية ...، اشارة الى الوجه الثانى اى الوجه لاثبات المعانى له على الوجه الذى علمته نفى التشبيه عنه ، لبطلان الجحد والتعطيل، ليستقيم الكلام ويثبت الملازمة .

فان لقائل ان يقول : نجحد وجوده تعالـــى من رأس ، ولايلزم حينئذ التشبيه اصلاً ...، ثم ابطل «عليه‌السلام» ذلك الجحود باثبات وجوده تعالى وقال : فلم يكن بدمن اثبات الصانع ـ لوجود المصنوعين ، واشار الى دلالة المصنوعين على الصانع بقوله فى ظاهر التركيب والتأليف ، الى ان قال : ووجودها ...» اقول : قدظهر من كلامه فى جواب هذا السؤال الى ان لا اسم لحقيقته المقدسة ، والاسماء تعبيرات عنها ، وان كانت

باعتبار آخراسماءه‌تعالی ، وهواعتبار مقام واحدیته ولایحتاج ذلك الی بیان بعد ما فسرناه .

ثم‌اقول : یظهرمن هذاالجواب بطلان قول طائفة من‌الصوفیة حیث ذهبوا الی‌ان الموهوم لااعتدادبه، ویجب للسالك‌الی‌الله ان‌یأخذ صورةالشیخ فی‌خیاله وجهةعبادته ولایعلمون ان‌تلك‌الصورة ایضاً من‌الموهومات ، لأن‌الوهم هوالحاكم المتصرف فی الحواس الباطنة ، علی ان‌الموهوم فی‌كلامنا هاهنا هوالمعنی المعقول الفائض علی النفس بافاضةالعقل الفعال باعتبار الكثرة فی‌الوجود ، ومن‌الله العلیم‌الخبیر باعتبار التوحیدالوجودی ، وصورة الشیخ موهوم بمعنی انهامن‌مجعولات القوة الوهمیة وربما استدلوا علی صحة مذهبهم باخبار لادلالةلها علی‌مرامهم اصلاً ولانطول‌الكلام بذكرها حذراً من‌تضییع الوقت بذكرالمذهب السخیف ومقالات اهله ، فلنرجع الی شرح الحدیث وماكنا بصدده .

فقال السائل : فقدحددته ، اذ اثبت‌وجوده ، قال ابوعبدالله «علیه‌السلام» : لم احده ، ولكنی اثبته ، اذلم‌یكن بین‌النفی والاثبات منزلة .

اقول : لمااثبت «علیه‌السلام» ذاته لنفی‌الجحود واثبات‌الملازمة ، واوقع لفظة الوجود علیه‌تعالی لاثبات معناه ، فقال السائل : «فقد حددته ، اذاثبت وجوده ...» وذلك لأن‌مفهوم‌الوجود محدد كسائرالمفاهیم وهوتعالی غیرمحدود .

فان‌قلت : مفهوم الوجود ینتزع من‌حقیقة ذاته‌المقدسة ، وحقیقة ذاته‌المقدسة غیرمحدودة، والمنتزع من‌غیرالمحدود یجب‌ان‌یكون غیرمحدود ، فكیف قال‌السائل فقد حددته اذ ــ اثبت‌وجوده .

اقول: تحددالشیء نفاده وانقطاعه، ونفادالشیء قدیكون باعتبارذاته كنفادالخط وانقطاعه‌بالنقطة ، وقدیكون باعتباركمالاته وفقدان درجاته الكمالیة ، كفقدان‌وجود الممكن كمالاته‌الذاتیة، كالوجوب الذاتی والعلم والقدرةوالارادة الذاتیة، والمنتزع من‌غیرالمحدود غیر المحدود بالاعتبار الاول ، ومحدود بالاعتبار الثانی، غیرذلك

لایمکن ولایکون ، فان‌المنتزع یستحیل ان‌یکون فی‌درجة المنتزع‌عنه ، والا یلزم الخلف ، واذا استحال ان‌یکون فی‌درجة المنتزع‌عنه ، فیکون فاقداً لمایختص بتلك الدرجة من‌الکمالات الذاتیة ، فمفهوم الوجود بالاعتبارالاول غیرمحدود، ولایحدبه حقیقته ، ویحیط بکل‌شیء حتی نقیضه وهو عدمه ، کما ان حقیقةالوجود یحیط بکل شیء حتی نقیضه‌الذی هورفع حقیقةالوجود وعدمها .

بیان ذلك، ان‌العدم قدیقال‌ویرادبه العدم‌المطلق ، کما ان‌الوجود قدیقال ویراد به‌الوجود المطلق ، وقدیقال ویرادبه‌العدم‌الاضافی کعدم وجودالارض وعدم وجود انسماء ، کماان‌الوجود قدیقال‌ویرادبه‌الوجود الاضافی کوجودالارض ووجودالسماء والعدم المطلق لایخبرعنه ولایحکم علیه بشیء ولایوصف بانه نقیض للوجود المطلق لأن نقیض کل‌شیء رفعه ، فنقیض‌الوجود المطق رفعه ، وعدم‌اضافی لاضافته الی الوجودالمطلق ، وکل ذلك‌لبطلان ذاته وهلاك‌تقرره ، بمعنی‌انه محض‌البطلان‌وصرف الهلاك ، ولوکان له مثقال ذرة خیرأیره ، لسعة رحمةالله واحاطةالوجود بکل‌شیء و العدم الاضافی منه عدم‌الوجود المطلق وهونقیضه ، وباعتبار اضافته الی‌الوجود المطق له حظ من‌الوجود ، والوجود المطلق یحیط‌به ، وبالاعتبار محدود فاقد لکمالاته الذاتیة ، وغیر ذلك‌لایکون ، لانحطاط رتبةالمنتزع من‌مقام المنتزع منه ، فانت‌تعقل مفهوم‌الوجود ولاتعقل مفهوم‌العلم والقدرة والحیاة بنفس ذلك التعقل . فقول‌السائل : «فقد حددته ...» اراد ذلك التحدید لاالتحدید الاول . فقوله «علیه السلام» : «لم احده ...» ای‌لست اثبت‌له تعالی مفهوم‌الوجود علی انه یطابقه لیلزم کونه محدوداً بنفی‌الکمالات‌عنه تعالی ، ولکنی اثبته اذلم‌یکن بین‌النفی واثبات منزلة ، ای لولم یثبت الوجود له تعالی یلزم کونه نفیاً لامتناع ارتفاع النقیضین .

اقول : قدظهر من‌کلامه‌برهان لاثبات ذاته‌تعالی من‌غیر ان‌یتوسل فیه‌الی ابطال الدور والتسلسل ، وهوانه لولم‌یکن الواجب الوجود بالذات ، موجوداً لکان‌معدوماً لامتناع ارتفاع النقیضین عن‌الواقع ، واذاکان معدوماً ، یلزم کونه موجوداً ، لان

عدمه رفع وجوده ، ورفع وجوده مضاف الی وجوده والاضافة الی وجوده يستلزم وجوده ، فعدمه يستلزم وجوده ، هذاخلف فيجب ان يكون موجوداً وهو المطلوب ، ولتأمل وانظرالی سعة رحمةالله کيف يشمل کل شیء حتی نقيضه الذی هواعدی عدوه بوجه امکانه، وهوعنوانه، ويصيره عبداً محضاً له تعالی حيث لاوجهة للاضافة الاالقوام بالمضاف اليه ، وهوالانقيادالمحض والعبدية الصرفة .

وايضاً قدظهر من کلامه «عليه السلام» ان مفهوم الوجود لووقع عليه تعالی علی سبيل المطابقة ، لکان محدداًله ، فليس وقوعه عليه ـتعالیـ علی سبيل المطابقة ، فاذا لم يکن علی سبيل المطابقة ، فليس اسماًله ـتعالیـ لان الاسم هوالذات مع الصفة، والذات مع الصفة يطابق حقيقته تعالی ، لان حقيقته بنفس ذاتها عين جميع صفاته و کمالاته ، واذا لم يکن اسماً له تعالی کان تعبيراً عنه للافهام والتخلص عن الابطال و التعطيل تعالی ذاته عنه، کماصرح به بقوله : «ولکنی اثبته ، اذلم يکن بين النفی والاثبات منزلة» .

قال السائل : فله انية ومائيّة ؟

اقول : هذه مقدمة مهدها السائل ليعترف بها «عليه السلام» ويسلمها حتی يفرع عليها نقض قوله فی اثبات ذاته علی مايفعله ناقضوا الاوضاع ، ای اذا اثبت وجوده ، فله انية ومائية ، وسلمها «عليه السلام» بقوله : «نعم ؟ لا يثبت الشیء الابانية ومائية» قال له السائل : فله کيفية» ای اذااثبت له تعالی الوجود ، يثبت له الکيفية ، لان الوجود لاينفك عن الکيفية کالوجوب والحياة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من کمالاته الذاتية ، وکلها کيفيات زائدة علی نفس ذاته ، واذاکانت الکيفيّات زائدة لذاته فذاته خالية عنها فی حد نفسها ، واذاکانت خالية عنها فکانت متحددة بها ، واذاکانت متحددة کانت مرکبة من الايس والليس ، والترکيب ينافی الوجوب الذاتی فاثباته يؤدی الی نفيه ، وهوالخلف فاثباته باطل فهوالمسمی وهوالمطلوب .

قال «عليه السلام» : «لا» ای ليس له کيفية ، لان الکيفية صفة ، والصفة يحيط

بالموصوف ، ولكن لابد من الخروج عن جهة التعطيل والتشبيه ، اى من جهة الابطال والتشبيه . يعنى : لولم يثبت له تعالى وجود ، لزم كونه معدوماً لعدم الواسطة وبطلان ارتفاع النقيضين ، فان من انكره ولم يثبت له وجوداً ـ رفع ربوبيته وابطله ، ومن شبهه بغيره فى اثبات الكيفية الزائدة ، فقد اثبته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لايستحقون الربوبية فى كونهم على كيفية زائدة .

قوله «عليه السلام» : «ولكن لأبد من اثبات ان له كيفية لايستحقها غيره ولايشارك فيها ولايحاط بها ولايعلمها غيره» .

لما نفى «عليه السلام» عنه الكيفية الزائدة ، يتوهم منه نفى تلك الكمالات عنه «عليه السلام» فاستدرك وقال : كل تلك الكمالات والكيفيات ثابتة له تعالى على وجه لايشارك فيها الغير ولايعلمها ولايستلزم تحدده ، اى كل ذلك عين ذاته على وجه بسيط لاينثلم بوحدته ،ويكون كل منها عين الآخر ، وبذلك يظهر ايضاً ان لااسم له تعالى ، لان الاسم هو الذات مع الصفة ، واذا كانت تلك الصفات عين ذاته فلاصفة ولا موصوف ـ بشهادة كل صفة انها غير الموصوف ، فلا اسم له تعالى من حيث الحقيقة والاسماء التى يطلق عليه تعالى ، اسماء له بحسب مرتبة الواحدية بتلبيسه فى ملابسها ، وتجليه بها ، وتعبيرات بحسب حقيقته ، يعبربها عنه تعالى للافهام ، والارشاد والهداية ، «والله يهدى[1] من يشاء ويضل من يشاء ، لايسئل[2] عما يفعل» لكونه حكيماً عالماً عادلاً جواداً كريماً هذا ماأردت بيانه من شرح الحديث واشاراته الى ماكنت بصدده والله يعلم .

۱ـ س ۱٤ ، ی ۳۲ .

۲ـ س ۲۱ ، ی ۲۳ .

نهایةالبیان

فی درایةالزمان

لمؤلّفها العلامة شرفالدینالقیصری

با حواشی

سید جلالالدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحیم

هذه رسالة الفتها فی‌مسألة‌الزمان ، وسمیّتها نهایة‌البیان فی‌درایة‌الزمان ، وجعلتها اربعة فصول یقوم بها بناء معانیها وتبنی علیها ارکان مبانیها :

الأول ــ فی ماهیّة‌الزمان وحقیقته .

الثانی ــ فی‌وجوده وکونه ازلیّاً وابدیّاً، وبیان وجه صواب‌کل قول‌فیه وخطائه.

الثالث ــ فی انقسامه الی الآن والساعة والیوم غیر ذلك .

الرابع ــ فی بیان ایام کبارالآلهیّة والربانیّة ، والصغارالکونیة وما یتعلق بها من الأسرار .

الفصل الأول

فی ماهیّة‌الزمان وحقیقته :

اعلم انّ‌الحکماء اختلفوا فیها ، فذهب بعضهم الی انّه[1] جوهر غیرجسم ولا

---

۱ ــ علی‌الظاهر آنهائی که زمان را جوهر غیرجسمانی دانسته‌اند ، نظر بباطن زمان ومقوم وجود ومعنای آن داشته‌اند که دهر نام دارد

آنهائی که زمان را جوهر دانسته‌اند، ازاین باب است که حرکت درجوهر اجسام ←

جسمانی ، وذهب بعضهم الی انّه جوهر جسمانی، وهو عین فلك معدّل‌النهار .

وذهب بعضهم الی انّه عرض، وهؤلاء ایضاً اختلفوا: فمنهم من ذهب الی انه عین حرکة معدّل‌النهار ، ومنهم من ذهب الی انّه مقدار حرکة معدل‌النهار ، وهو ارسطو ومن تابعه ومنهم من ذهب الی انه مقدارالوجود ، وهو مذهب ابوالبرکات‌البغدادی .

احتجّ الاولون بانّه لوکان ممکناً لکان قابلاً للعدم بعد وجوده وقابلاً للوجود بعد عدمه وهذه‌القبلیّة والبعدیّة لا یجتمعان معاً فی‌الوجود ، فیکون زمان وجود القبلیّة قبل وزمان وجودالبعدیّة ، بعد، فیلزم ان‌یکون للزمان زمان آخر، والکلام فیه کالکلام فی‌الاول فتسلسل ، فاذن لم‌یکن جسماً ولا عرضاً جسمانیّاً قائماً بغیره ، فیکون[1] جوهراً واجباً بذاته .

وجوابهم : انّ وجودالقبلیّة بالذات مقدم علی وجودالبعدیة بالزمان ، فلا یلزم ان‌یکون للزمان زمان آخر، وایضاً کل منهما لم لا یجوز ان یقع فی‌آن وهوغیرالزمان.

←

رسوخ دارد وعالم ماده جوهری سیّال است ونتوان ازبرای جسم حقیقتی غیر ازجوهر سیال تصورنمود وهمانطوری‌که جسم بحسب‌جوهر وذات قابل‌ابعاد ثلاثه‌است، حرکت نیز ازجوهرجسم جدا نمی‌باشد وچون‌حرکت عین زمان‌است یعنی‌زمان درخارج متحد با حرکت است وماده متحرك است برصور جوهری، قهراً امتداد زمانی نیز جوهراست چون حرکت درجوهر، جوهر ودر عرض ، عرض است وفرق بین حرکت جوهری و عرضی مثل فرق جسم طبیعی با جسم تعلیمی است وحرکت محصور درحرکت وضعی جسم معدّل‌النهار نیست بل‌که حرکت وضعی منبعث ازحرکت جوهر سیال فلك است – والله اعلم – لمحرره جلال الآشتیانی .

۱ – واحتجوا بان‌الزمان یمتنع علیه‌العدم بالذات ، وکلما یمتنع‌علیه‌العدم بالذات فهو واجب . جواب‌آنکه زمان ما عین حرکت ومعلول علت حرکت است و وجوب و ضرورت آن، وجوب وضرورت ذاتی‌است نه ضرورت ازلی وچون زمان درتحقق محتاج به‌حیثیّت تعلیلیه است ، واجب است بعلت خود – جلال آشتیانی – .

فانقلت : یلزم من وقوع کل منهما فی آن واحد، وجود الزمان لان الآن جزء الزمان.

قلنا : حینئذ یبطل کونه واجباً ، لان کل ماله جزء ، سواء کان بالعرض او بالفعل لایمکن ان یکون واجباً، اما فی الجزء الحقیقی فظاهر، لاحتیاج الکل الی جزئه، والعرض لا یکون، لایکون الا بما یقبل الانقسام ، فهو ممکن، ضرورة، سواء کان الانقسام[۲] بالفعل او بالفرض .

واحتجّ من زعم انّه عین فلک معدّل النهار : بان الفلک المعدّل محیط بجمیع الحوادث والزمان ایضاً کذلک ، فهو عینه .

وجوابه : انّه لا یلزم من کون کل منهما محیطاً بالحوادث ان یکون کل منهما عین الآخر، لجواز ان یکونا حقیقتین مختلفتین مشترکتین فی الاحاطة ، متقابلتین بالذات وباقی الصفات .

واحتجّ من زعم انّه عین الحرکة : بان الزمان مشتمل علی الماضی والمستقبل ، لانقسامه بهما ، والحرکة ایضاً کذلک، فهی هو .

وجوابه : ان الموجبتین فی الثانی لا ینتج .

واحتجّ ارسطو ومن تابعه : ان الزمان قابل للمساواة والمقارنة ، فهو کمّ، ولیس منفصلاً کالعدد لاشتماله علی الفصل المشترک ، ولا قارّ الذات ، والا لکان الیوم مع الماضی والمستقبل والکم لابدّ له من مادة هو مقدارها، والزمان لیس مقداراً للمسافة، لأن المختلفین فی هذه المقدار قد یستویان فی المسافة وبالعکس، ولا مقدار مادة الحرکة والا لکان الأبطاء اعظم حجماً لکون هذا المقدار فیه اعظم ، فهو مقدار لشیء آخر غیر قارّ ، اذ لوکان مقدار القارّ لکان قارّاً وغیر القارّ هو الحرکة ، ولیس نفس سرعتها وبطؤها ، لأن الحرکة ذی یساوی جزئها فی السرعة والبطؤ ، ویخالف فی هذا المقدار، فالزمان مقدار الحرکة غیر سرعتها وبطؤها .

---

۲ - یعنی انقسام خارجی وفکّی وانقسام ذهنی و وهمی .

وجوابه : انّكم ان اردتم بقولكم : لوكان قارّ الذات لكان اليوم مع الماضى والمستقبل وهو محال، لان الحادث فى هذا اليوم لكان مع الحادث فى الماضى والمستقبل، فيلزم المحال ، فمسلّم ، لكن لا يلزم من استحالة حصول الحوادث الماضية مع الحوادث اليوميّة معاً استحالة كون الزمان قار الذات ، لجواز ان يكون مقداراً فارتفع فى بعض اجزائه بعض الحوادث وفى بعض آخر حوادث اُخر .

وان اردتم به ان الجزء الذى يقع فيه الحوادث اليومى يلزم ان يكون مع الجزء الذى يحصل فيه الحادث الماضى والمستقبل فى الوجود . فلا نسلّم انّه محال، فان اجزاء هذا الشيء القارّ جميعاً معاً فى الوجود ، وليس شيء منها ماضياً ولا مستقبلاً ولا حالاً لذلك قيل : ليس عندالله صباح ولا مساء ولا ماضى ولا مستقبل، بل وجود هذه الأشياء بالنسبة الينا وتوهّم بعض الاجزاء المسمّاة بالماضى[1] ، انّما نشأ من توهّم انه غير قارّ الذات او من انعدام الحادث الذى كان فيه .

وايضاً انقسام الزمان بهذه الثلاثة ، انّما هو بالحوادث الواقعة فيه لا بنفس الزمان ، فان الحقيقة الزمانيّة من حيث هى هى ليست الا هى ، واذا كان بحسب الحوادث يكون الزمان بحسب الوجود الحادث والحاضر واحوال الواقعة فيه حالا، وبحسب انعدام ذلك احوال ذلك الحادث او انعدام نفس ذلك الحادث يصير ما يقارن وجود احواله او وجود ذاته من اجزاء الزمان ماضياً وبحسب ما سيوجد منها ويقع وجودها فى جزء من اجزاء الزمان ، يسمّى ذلك الجزء بالمستقبل ، فبطل الثانى ، وبطل قولهم ، فهو مقدار شيء

١ – جميع اين مناقشات ناشى است ازعدم فرق بين عروض تحليلى وعروض خارجى، زمان وحركت متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبارند ، ولى عقل اول حركت را تصوير نموده ثمّ زمان را عارض برآن مى‌بيند، لذا زمان دراتصاف بجوهريّت و عرضيّت تابع حركت است، درست مثل وجود وماهيت‌كه عقل اول ماهيت‌را ملاحظه مى‌نمايد ثمّ وجود را عارض برآن مى‌بيند ولى درخارج متحدند ، وفى الخارج ليس احدهما مقدماً على الآخر، بل لاتقدم ولا تأخر ولاعلية ولا معلولية –جلال الدين آشتيانى–.

غیرالقارّ .

والشیخ الرئیس نبّه فی اشاراته اولاً بوجودالزمان ، بقوله : «الحادث[1] بعد ما لم‌یکن له قبل لم‌یکن فیه، ولیس کقبلیّة الواحد علی الاثنین التی قد یکون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً فی حصول الوجود قبلیّته قبل لا یثبت مع البعد، ففیه ایضاً تجدد بعدیته بعدقبلیة باطلة، ولیس تلک القبلیة نفس العدم، فقدیکون العدم بعد ولا ذات الفاعل فانّه قد یکون قبل ومع وبعد، فهی شیء آخر لایزال فیه تجدد وتصرّم علی الاتصال ، وقد علمت انّ مثل هذا الاتصال الذی یوازی الحرکات فی المقادیر ، لم یتألّف من غیر منقسمات» ثمّ قال فی اشارة یلی هذا التنبیه مثبتاً ماهیته: «ولأن التجدّد لا یمکن الا مع تغیّر حال، وتغیّر الحال ، لایمکن الا الذی فیه قوّة تغیّر حاله، اعنی الموضوع، فهذه الاتصال اذا یتعلق بحرکة ومتحرك اعنی بتغیّر ومتغیّر ، لا سیّما مایمکن فیه ان‌یتصل ولا ینقطع، وهی الوضعیّة الدوریّة، وهذا الاتصال یحتمل التقدیر، فان قبلاً قدیکون ابعد وقبلاً قد یکون اقرب ، فهو کمّ مقدّر التغیّر ، وهذا هوالزمان وهو کمیّة الحرکة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدّم والتأخّر الذین لا یجتمعان» .

هذا کلامه فی وجودالزمان ، وفیه نظر لانّ القول بتعاقب المتجددات والتصرّمات، قول بتألّف الزمان من الآنات المتوالیة المتتابعة الموجبة لوجود الجزء الذی لا یتجزی[2]

---

۱ ــ شرح اشارات جلد الهیات مبحث حدوث ــ چاپ ط ه ۱۳۷۸ ه. ق. :

۲ ــ واعلم ان الحرکة تنقسم الی قسمین، القطعیة والتوسطیة . وفی الحرکة القطعیة ینطبق کل جزء من الزمان علی جزء من الحرکة ولهذا ینقسمان او یقبلان التقسیم ، لان کل متصل قابل للانقسام .

پس حرکت امری ممتد ومتصل است که اجزاء آن بالقوه است وگرنه لازم آید تشافع حدود وتتالی الآنات ، ازهمین لحاظ آن طرف زمان وانقسام در وهم است ، لذا جزء خارجی نه درزمان است ونه درحرکت مع ملاحظة اتحادهما فی الخارج ــ لمحرره جلال آشتیانی ــ .

وذلك لان كل تجدّد منها يقع فى آن بالضرورة، لكونه حادثاً مسبوقاً بالزمان، فالقول بعدم وقوعه فى آن من الآنات ووقوع غيره من الحوادث الاخر فيه، ترجيح بلا مرجّح.

فان قلتم : اتّصال التجددات والتصرّمات عين الزمان فلا يقع كل منها فى آن ليلزم تألّف الزمان منها، كما قاله الفاضل العلّامة نصير الدين ، نور الله ضريحه .

قلنا : قوله عين ماهيّة الزمان[1] ممنوع والعناية غير كافية فى تحقيق الحقايق . وايضاً القبليّات والبعديّات المتجددة والمتصرمة ، لا يتصور فيها الاتصال الا بمعنى التعاقب وعدم انقطاع بعضها عن بعض، لذلك اخرجوا بانّه غير قار الذات، واطلاق المتصل على ما يتعاقب اجزاؤه فى الوجود مجاز، والماهيّات الحقيقيّة لا يمكن بيانها بالفاظ مجازيّة.

والكون الحركة متجددة متصرّمة ولا يتصور بينهما اتصال حقيقى ، تردد الشيخ فى الشفا فى هذا الموضع ، حيث قال : والزمان هو هذا العدد اوالمقدار . يعنى عدد الحركة ومقدارها، كما فعله الفاضل العلامة فى شرحه. وايضاً اتصال الانقضاء والتجدد، امر وهمّى لان الانقضاء انعدام جزء من الحركة بوجود جزء آخر منها انّما هو فى الوهم، لان العدم ليس شيئاً فى الخارج ليتصل بما هو فى الخارج ، والزمان امر حقيقى ، فلا يصلح ان يكون مثل هذا الاتصال، ماهيّة الزمان ، اللهم الا ان يقال : الزمان هو مقدار متصل فى الوهم، حاصل من الحركات المتجددة والمتصرمة، وحينئذ يلزم ان لا يكون الحال والمستقبل زماناً ، لعدم حصول تلك الحركات المتجددة والمتصرّمة فيهما ، وباعتبار ما يتجدد ويتصرّم من اجزاء الحركة يكون اطلاق اسم الزمان عليها مجازاً ، ويلزم ان لا يكون[2] موجوداً فى الخارج ، فلا يكون ظرفاً للحوادث ، وان ارادوا بالزمان[3] نفسى

---

۱ – عين بودن بحسب خارج ومغايرت بلحاظ تحليل عقل است وايضاً ، القبليات والبعديات درنفس امتداد مقدارى حركت وزمان لحاظ ميشود ولا غير، وسبق ولحوق نيز در اجزاء حركت وزمان ذاتى است نه عرضى فافهم وتأمّل جدّاً .

۲ –زمان ازعوارض تحليلى حركت است نه ازعوارض خارجى، عارف مؤلف –قده–
←

→
بین عروض خارجی وعروض تحلیلی خلط فرموده‌اند وتحقیق ذلك ان العارض علی قسمین ، قسم یعرض الموضوع فی الخارج کعروض الحرارة للماء وسائر الاجسام التی تقبل الحرارة ، مثل این قبیل ازعوارض، معروض بحسب وجود خارجی باید برعارض مقدّم باشد واین معنا درعوارض ذاتی که منبعث ازحاق ذات موضوعند، واضح وهویدا است، چون عرض ازذات موضوع وحاق حقیقت آن منبعث می‌شود وموضوع علت خارجی معروض است ومعروض تا بحسب وجود موجود نشود، انبعاث عرض ازآن محال است، لذا معروض گاهی متصف بامری که ضد یا مباین عرض حاصل درمعروض است متصف مثل میشود، زوال حرارت وعروض برودت وزوال لونی خاص و عروض لونی مضاد با لون قبل ومثل زوال حرکت وعروض سکون بجسم. قسم دیگر ازعرض درخارج با موضوع خود متحد است بل‌که درخارج شیء واحد متحقق است وعارض بحسب نشأه ذهن ظاهرمیشود چه‌بسا به‌نفس عروض معروض خودرا تحصّل وتعیّن بخشد، دراین موارد، مراد ازعروض لحوق احدالمفهومین است بالآخر، مثل عروض وجود بماهیات. درجمیع اعراض باید موضوع خالی ازعرض باشد ونسبت بقبول ولحوق عرض لا بشرط مأخوذ شود، دراعراض ذهنی وعوارض تحلیلی معروض وعارض درخارج و واقع بیك تحقق متحققند ومغایرت فقط بحسب ذهن است ، زمان یکی ازاقسام عوارض تحلیلی است و زمان مثل نفس حرکت متصل واحد است ودر وجود خارجی انقسام بالفعل نیست بل‌که بالقوه است وچون زمان مثل حرکت دارای وجودی ضعیف است که بقاء آن در فناء واستمرار آن عین زوال وثبات آن عین تجدّد وانقضاست ، فرد بالفعل متحصّل قابل اشاره ندارد، لذا مثل چنین موجوداتی معقول آن مطابق محسوس آن نمی‌باشد، بل‌که مقولات وحقایق متجدده، صورت بالفعل معقول ومتخیل ندارند ، چون صورت عقلی و خیالی آنها ثابت وبالفعل و وجود خارجی آنها متصرّم ومتجدد ، بل‌که نفس انقضاء و تجدّداست. واذا تأمّلت فیما تلونا علیك، ظهر ضعف ما قاله المؤلف العلّامه: «ان الزمان مقدار متصل فی الوهم حاصل من الحرکات المتجددة المتصرّمة ، وح یلزم ان لا یکون الحال والمستقبل زماناً ... الخ» لان الزمان فی الخارج هو نفس الحرکة ، لا امتداد الحرکة
←

او انقضائها وتجدّدها ...: چون درعوارض تحلیلی، عارض ومعروض بوجودی واحد موجودند. مؤلف چون‌در کلام شیخ دیده است‌که زمان مقدار حرکت‌است گمان‌فرموده این عرض مقداری باید قائم باشد بموضوع خودکه حرکت‌است، درحالتی‌که هرعرض و موضوعی لازم نیست به دو وجود موجود باشند، وجود بالاتفاق عارض ماهیت ومغایر و زائد برآنست، معذلك از دو وجود ودو تحصّل خبری نیست.

۳ ـ قوله ـ قدس‌الله روحه ـ: «ان ارادوا بالزمان نفس‌التجدّد والانقضاء ...» بلی اردنا بالزمان انّه نفس‌التجدّد والتصرّم لا مقدارهما، ولکن بحسب‌الوجودالخارجی وانه مقدارالحرکة والحرکة نفس‌التجدد والانقضاء، ولی‌باعتبار ذهن ازباب‌آنکه زمان مقدار تحلیلی حرکتست.

واعلم ان الآن‌السیّال (لا الان الذی هو طرف‌الزمان والحرکة) یفعل بسیلانه الزمان، راسم للزمان، ولی این ترسیم بحسب وجود خارجی بالفعل ومتحصل نیست بل‌که عقل وشاید وهم، فرض می‌کند آن سیّالی را، ازباب آنکه زمان قابل تقسیم بآنات است، ولی بحسب‌ذهن وتحلیل و وهم نه بحسب‌خارج، واین‌کلام نیزخالی ازتسامح نمی‌باشد، واعتباری است ذهنی، وگرنه راسم زمان، همان راسم حرکت است وراسم حرکت مبدأ حرکت ومقوله‌یی است که ازتجدّد وتصرّم آن حرکت موجود می‌شود بل‌که حرکت همان تجدّدالمقولة وتصرّمهاست نه امری دیگر. واما ما قاله ابوالبرکات‌البغدادی من ان‌الزمان عبارة عن مقدارالوجود، وهو غافل عن امرالوجود، چون وجود بسیط است وداخل مقولهٔ جوهری وعرضی نمیباشد، واتصاف آن به‌تجدّد وانقضاء، مثل اتصاف آن بجوهریّت وعرضیّت، بالعرض است، لذا حرکت وتجدد دراصل وجود، اعتبار نمیشود، وگرنه لازم آید، حرکت وتجدد دروجود ثابت بالفعل عقول ونفوس وبرازخ. ومما ذکرنا ظهر ما فی‌کلام‌المؤلف العلامة بقوله: ان‌الزمان مقدار بقاءالوجود ... ولعلّه یمیل الی ما ذهب الیه بعض علماءالکلام القائلین بالزمان الموهوم، چون بعضی از ارباب کلام عالم را مسبوق به‌حدوث زمانی موهوم میدانند والعیاذ بالله، گفته‌اند وهم ازامتداد واستمرار وجودی حق، زمان انتزاع می‌کند، درحالتی که عقول کلیه بمقام ذات راه ندارند تا چه‌رسد باوهام. لمحرره جلال‌الدین آشتیانی.

التجدد والتصرّم لا مقدارهما، يكون الزمان عين الحركة، وقد مرّ جوابه، وان ارادوا به الآن الذى فيه يحصل جزء من الحركة، كما قال صاحب الصحايف ولا معنى للزمـان الموجود، الا الآن الـذى يفعل بسيلانه الزمان فهو ليس من قبيل الكمّ لا المتّصل ولا المنفصل.

واحتجّ ابوالبركات: بانّ مايكون فى الزمان لا يتصور بقاؤه الا فى زمان مستمرّ ومالا يكون فى الزمان، لابدّ وان يكون لبقائه ايضاً مقداراً من الزمان، فالزمان مقدار الوجود.

وجوابه: ان الوجود من حيث هو هو، لا يمكن ان يكون له مقدار لانّه لا يتصور الا لما له امتداد واجزاء مترتّبة قارة او غير قـارة، ولا يمكن فى الوجود هذا المعنى الا ان يكون المراد مقدار بقاء الوجود. والحق ان الزمان مقدار بقاء الوجود، وذلك لأن بعض الموجودات مسبوق بالزمان كالحوادث الزمانيّة المعبّر عنها بالمخلوقات، فانّ لها ابتداء وانتهاء، فقبل ابتدائها زمان لم تكن فيه موجودة، وبعد انتهائها ايضاً زمان هى فيها معدومة، والبعض الآخر غير مسبوق فى الوجود بالزمان، لكنّه يقارن الزمان، فانّه موجود معه فى كـل آن يفرض، وكل زمان يتقدّر، كـالمبدعات لكونها ازليّة وابديّة، ولا شك ان ازليّة الآزال وابديّة الآباد، انّما هى للوجود الالهى من حيث بقائه السرمدى ودوامه الازلىّ والابدىّ، فهى من جملة الحقايق اللازمة للوجود الالهى المتأخّرة عنه وحده بالذات، لذلك صار الدهر اسماً من اسمائه، تعالى، كما جـاء فى الحديث النبوى، صلى الله عليه وآله «لا تسبّوا الدهر، فان الدهر هو الله» وبه يسمى الحق، سبحانه بالاسم الدائم والباقى[1] ودوامه، تعالى، وبقاؤه، بعين وجـوده لا بامر آخر،

---

۱ – دوام وبقاء درزمان بمعناى ثبات وعدم زوال نيست، چون زمان حقيقتى غيـر سيلان وثباتى غير زوال و بقائى غير فنا ندارد. فرض ثبات درزمان، فرض عدم صريح وجود زمان است. ولى بايد دانست كه نحوهٔ وجود حقايق مختلف است، برخى ازحقايق ←

يغايره . والحق سبحانه بذاته وجميع اجزائه وصفاته ، مقدم على جميع ما صدر عنه من الموجودات ، فوجب ان‌يكون هذه‌الحقيقة‌المسمّاة بالزمان[1] في‌العرف مقدمة بالذات على‌العقول والنفوس والاجسام‌الكلية (الفلكيّة ـ خ) وغيرها ، فلا يكون جوهراً من الجواهرالروحانية ، ولا جوهـراً من‌الجواهرالجسمانيّة فضلاً ان‌يكون من لوازمها ، كالحركة ، او مقدارها، لتعلّقها بالذات على جميعها . فالمبدعات باسرها مسبوقة بتلك الحقيقةالزمانيّة لا بوجود ، فانها مع‌الموجود ، كما ان‌الحق سبحانه سابق بذاته على جميع اسمائه وصفاته ومعلولاته‌الروحانيّة والجسمانيّة سبقاً ذاتيّاً ، مع انّ الأسماء والصفات وجميع‌المبدعات مع‌الحق في‌الوجود، وكذلك بعض‌الصفات متقدمة بالذات

←

ثابت ودائمی واز ناحيهٔ تجـّرد ذات و دوام علت مفيض وجود ازلی وغيرمتغيـّر بل‌كه ثابت محض است، برخی ازحقايق درعالم اعتبارتحقق دارد، وبرخی‌ازموجودات وجوداً وماهيـّة سيـّالند وعدم ثبات درمفهوم وماهيت وتحقق و وجود خـارجی آنها مأخوذ است مثل مقولات سيـّال وبرخی ازحقايق بحسب وجـود سيال وبحسب مفهوم ثابت می‌باشند ، حركت وزمان على‌الاطلاق ازحقايق سيـّاله‌اند وثبات زمان درسيلان و عدم بقاء آن است ـ جلال آشتيانی ـ .

٢ ـ فرض جدائی زمان ازحركت ، موجب اشتباه مؤلف شده‌است ، زمان درعالمی كه حركت وجود ندارد معدوم است ، وفرض ثبات جهت زمان همان انكار وجود زمان است ، لذا اگر تغيـّر نباشد نه حركت است ، ونه زمان، لذا قيل : نسبة‌المتغيـّر الـى المتغيـّر زمان، لذا عقل اول بالزمان مقدم برعقل دوم نمی‌باشد وحق براشياء زماناً تقدم ندارد وگرنه ـ العياذ بالله ـ درقطعه‌يی اززمان ومحكوم بحكم زمان بود وارتباط زمان و حركت بموجود مفيض اصل زمان وحركت ازجهت ثبات ودوام حركت جوهری جوهر عالم است لذا عالم ماده ازجهات ثبات مرتبط بحق است، واز باب‌آنكه حركت ذاتی عالم ماده است و ذاتی شیءغيرمعلـّل است ومنشأ اين دوام ثبات و دوام فيض حق است ومی‌شود كه فيض ثابت ومستفيض متجدد ومتصرم است ـ جلال‌الدين آشتيانی ـ .

علی‌البعض کالحیاة‌المتقدّمة بالذات علی‌العلم وهـو علی‌الارادة، اذالعلم لا یتصور وجوده الا بعدالحیاة ولاالارادة الا بعدالعلم، مع انّهما فی‌الوجود معاً ویکون‌حقیقته عین بقاءالوجود ودوامه‌صار ظاهر الانیّة وخفی‌الماهیّة ، اذالوجود اظهر من‌کل شیء انیّة واخفی من‌جمیع‌الاشیاء ماهیة ، فمقداره کذلك . فالزمان حقیقته عرضیّة لازمة

۱ ـ باید توجه داشت که زمان وحرکت ازلوازم وجود حق نمی‌باشند ، بل‌که زمان از عوارض مرتبهٔ‌نازل وجوداست و فاعل مباشر حرکت وزمان باید خود متجدّد ومتصرّم باشد ، لذا درجـای خود گفتیم ،جواهر عالم ماده ازبـاب آنکه علت مباشر حرکت در مقولاتند، باید متجدّد ومتصرّم بل‌که عین تصرّم وتجدّد باشند، وازاین‌راه متأخرین از صدرالحکماء به‌تبع او بحرکت جوهری معتقد شده‌اند لـذا زمان وحرکت بوجودی واحد موجودند وچون حرکت درجوهر امری مسلم وبی‌چون وچراست نزد ما، وامری ذاتی است زمان نیز ازباب‌آنکه عین حرکت است درخارج، منقسم‌میشود، بزمان عرضی وزمان جوهری وزمان جوهری عین جوهر مـادی است وعین انقضاء ونفس تجدّد و سیلان وتصرّم است ، لذا ماهیت حاصل بالفعل ندارد .

چون ماهیّت متحصل ندارد بقا وثبات ندارد، وچون زمـان جوهری مثل حرکت جوهری ذاتی مادهٔ متحول بصور است، دراصل وجود مستند بمجرّد وبوصف حصول معلول حق است ولـی دراتصاف بحرکت بی‌نیاز ازعلت است یعنی محتاج است بعلّت فیّاضه دراصل وجود نه بوصف‌تحرك، پس حق مفیض اصل وجود زمان وحرکت‌است وحرکت مقدار زوال وفناء متحرکـاتست نه مقدار بقاء آنها، بل‌کـه بقاء شیء متحرك بحرکت ذاتی همان فناء آن می‌باشد .

ومما ذکرنـا ظهر فساد کلام من قال : ان‌الزمـان مقدار بقاءالوجود ، چون درمقام تجرّد وجود، مقدار واندازه و حدّ جا ندارد واندازه و حد اختصاص دارد بمقام نازل بل‌که انزل وجود .

لذا دوام وبقاء وثبات دراصل وجود بمعنای مقدار یا ملازم با مقدار نمی‌باشد . اگر کسی بگوید زمان دارای روح ومعنائی است بنام دهر و دهر نیز دارای معنا و بـاطنی است بمعنای سرمد و هرموجودی دارای امتداد ویا ظرف وجودی است واین معنی در ←

للذات الالهيّة فايضة منها ليتقدر بها مدّة وجودالموجودات مبدعاتها ومخلوقاتها ، وبحسب الوجود كمٌّ متصل مستمرّ قائم بعين الوجود الخارجي يفرض فيه الآنات المتوالية المتعاقبة التى يحصل فيها الكون والفساد .

لا يقال : لكان [لوكان ـ ظ] الزمان مقدار بقاءالوجود لزم الدور ، اذالبقاء عبارة عن ثبوت الشىء فى الحالة الثانية بعد ثبوتـه فى الحالة الاولى ، فيكون البقاء متوقفاً على الزمان ، فلو كان الزمان مقداراً له ، ليتوقف عليه ولزم الدور .

→ مجردات بمنزلهٔ زمان ویا امری مناسب با زمان و روح ومعنای زمان است، گوئیم مئآل این کلام به‌نفی زمان ومقدار در امور مجرده است، واصلاً درمجرد مقدار، یعنی امری قابل تجزی وتقدر امکان ندارد .

بطورکلی زمان وحرکت ومقدار، ازلوازم حقایقی است که درزمان وحرکت حادث می‌شوند ، وچون دارای وجودِ حاصلِ بالفعل نیستند متصف بقبل وبعد ودرحال و ماضی واستقبال واقع میشوند واین معنی شأن وجودی که ازنهایت ضعف ومحدودیت، محکوم باحکام حرکت وزمان است ولی درموجود محیط بزبان ومکان ، اعتبار ماضی وحال و ... محال است، ولذا قال ـ علیه‌السلام ـ «ولیس عند ربنا ـ ربّك ـ صباح ولا مساء» .

اصولاً درمقام ومرتبهٔ موجود مجرّد ازماده وتجسّم، سخن ازمقدار، وگفتگو از امتداد که درآن تقسیم باجزاء متشابه جائز است ، از اغلاط است ومؤلف علامه وجمع کثیری از ارباب شهود وسلاك ، چون قبل ازسلوك با افکار کلامی سروکار داشته‌اند ، وذهن آنها مأنوس با هفوات متکلّمان ازعامه است ، درمقام تقریر مسائل نظری خواه وناخواه وگاه ناخودآگاه از شرّ این‌قبیل از استدلالات کلامی، مصون نمانده‌اند ، لذا متأخران ازعرفا بخصوص عارفانی کـه درمحیط فلسفی ایران بعد از غـور در افکار متألهان ازحکما طریقهٔ سلوك عملی پیش گرفته‌اند درنظریات بسیار محکم سخن گفته‌اند. رجوع شود به‌حواشی آقامحمدرضا قمشه‌یی وآقـامیرزا هاشم رشتی برمقدمهٔ شرح قیصری بر فصوص ـ لمحرره جلال‌الدین الآشتیانی ـ .

لانا نقول : بقاء کل شیء عین‌الوجود عبارة عن ثبوته فی‌الزمان‌الثانی بعد ثبوته فی‌الزمان الاول، وبقاءالوجـود عبارة عن امتداده وثبوته بنفس‌الوجـود، لا باعتبار الزمان، والا لزم قیام‌الوجود وثبوته بالزمان‌من‌حیث هوهو قائم بذاته باقٍ بنفسه غیر محتاج فی‌الحقیقة **الی‌امر** آخر غیرذاته، فمقدار بقائه ایضاً کـذلك . وقد بیّنّا ذلك فی المقدمات شرح‌الفصوص ، فلتطلب هناك . والله اعلم

الفصل‌الثانی

فی وجودالزمان وکونه ازلیّاً وابدیّاً ، وبیان وجه صواب کل قول فیه ووجه خطائه

لمّا تقرّر ان‌الزمان هـو مقدار بقاءالوجود ودوامه، وبقاءالوجود ودوامه، صفة ثبوتیّة لازمة للوجودالمطلق ، بل هو عینه فی‌الحقیقة الاحدیة ، وجب ان‌یکون امراً موجوداً فی‌الخارج[1] وانّما قلنا عینه فی‌الحقیقةالاحدیة ، لان‌الوجود باقٍ متحقق بذاته لا بصفة زائدة علی ذاته والا یکون فی تحقّقه وبقائه محتاجاً الی غیره، فیلزم‌الدور ، اذ کل ماهو غیرالوجود لاتحقق فی‌الخارج ولا فی‌الذهن ولایقوم فیهما الا بالوجود.

فان قلت : یلزم من هذا القول انّه لا یکون صفة ثبوتیّة للوجود بل عینه .

---

۱ ـ مثلاً عقل اول یا وجود عام وفیض ساری امری موجود خـارجی است و این وجود دارای بقاء و دوام است واین بقاء عرض لازم وقائم بآن می‌باشد وچون این عرض درمرتبهٔ متأخر ازجوهر عقل قراردارد عرض وداخل مقوله کیف است وبقاء شأن ذات عقل است، لازمهٔ این قول آنستکه عقل درمقام بقاء معلل باشد به‌امری خارج و زائد و عارض برذات خود، پس به‌حسب اصل ذات وحاق وجود خارجی باید فانی ویا لابشرط باشد نسبت به‌بقاء وعدم بقاء ، ثانیاً وجود امری بسیط صرف است بخصوص وجـود مجـرّد وهرگز معروض مقدار ومتصف بمقدارنمیشود، مگرآنکه بگوئیم مقداربقاء مجرد نیز مجـرّد است . فیضحك بهذا الکلام‌الثکلی .

قلت : صفة كونه ثبوتية ، انّما هو بحسب المفهوم الخاص المستمرّ عن مفهوم الوجود باق صفاته في العقل وكونه عين الوجود الخارجي وكذلك جميع الصفات الثبوتية فانّها عين الوجود في الخارج وان كانت غيره في العقل ، وهذا الموجود المسمى بالزمان في العرف ازلي وابدي اذ ازلية ماهو ازلي وابدية ماهو ابدي به، فهو اولى بذلك ولكونه ظاهر الوجود والتحقق في الخارج قيل فيه انه بديهي، وكونه راجعاً الى الوجود المتجلي للباطن، اوجب ان يذهب قوم من القدماء الى انّه جوهر غير جسم ولا جسماني، واجب بذاته ، وهو حق من حيث رجوعه الى الحقيقة الوجود القائم بذاته، وان كان باطلاً من حيث مفهومه الخاص اللازم للوجود، فان بقاء الوجود عرض من اعراضه، اذ به يتميّز الاسم الدائم الباقي عن غيره من الأسماء ، كذلك من امعن النظر يجد باقي المذاهب المذكورة فيه، ايضاً حقّاً من وجه باطلاً من وجه آخر ، فانّه من حيث انّه معنى من معاني اللازمة الموجودة ليس شيئاً من هذه الاحوال المذكورة ، واما من حيث هذه المعاني كلّها يستدعي مظهراً به يظهر في الموجود العيني، فذلك المظهر ان كان عرضاً ، فلابدّ ان يستدعي موضوعاً يقوم به فهو مظهر ذلك العرض الذي هو مظهر ذلك المعنى، فهو اولى بمظهريتّه ، واليه ذهب من ذهب الى انّه عين فلك المعدل ، فان حركته لا يقوم ولا يظهر الا به، ومن ذهب الى انّه عين الحركة اومقدارها، فنظره ، الى السبب القريب لظهور ذلك المعنى وهو الحركة ومقدارها ، وانما ذهبوا الى انّه عين الفلك المعدّل اوحركته اومقداره مادون غيره من الافلاك وحركاتها ، لأنّه بالحركة القيّومية نقدر مدّة بقاء الموجودات في الحساب ، كما قال الله تعالى، وجعل الليل والنهار آيتين فمحونا (الى قوله) فصّلناه تفصيلاً[1] ولكون البقاء معنى من المعاني واعيان لها في الخارج.

وذهب قوم من الاولين الى انّ الزمان ليس موجوداً الا في العقل، وظروف الحوادث ليس الا وجود الحوادث الأخر كما يقال جئت عند طلوع الشمس، وذهبت عند غروبها

---

١ – س ١٧، ي ١٣ .

وكنيت بالنهار وشربت بالليل وطلوع الشمس وغـروبها. والليل والنهار حوادث يلحق وجودالشمس ، اما الطلوع والغروب فظاهر بانّه من عوارض الشمس لا النيل والنهار، فلكون النهار عبارة عن مقدار كـون الشمس فوق الافق، والليل عبارة عن مقدار كون كون الشمس تحت الافق، ومن تتبّع مواضع الاستعمالات ومثل هذه القضايا، يعلم ذلك، ومن هنا ايضاً يعلم انّه ليس شيئاً آخر غير الوجود ودوامه ، والله اعلم .

الفصل الثالث

فی انقسامه الی الآن والساعة واليوم وغير ذلك

اعلم : ان بقاء الوجود ودوامه لكونه امراً مقداريّاً مستمراً غيرمنقطع لا بداية له ولا نهاية ، قابل للقسمة الغير المتناهية ، وتلك القسمة قد يكون فی الوهم وقديكون فی الخارج، الاول، كانقسامه بالآنات المفروضة ، والثانی ينقسم الی مايمكن الاحساس به والی مالا يمكن ذلك لقلّته، وصورة الاول كالساعة واليوم والجمعة وغيرذلك، والثانی كالآن الذی فيه يقع كل من اجزاء الحركة فانّها امور موجودة مستدعية لما يقع فيه من هذه المقدار الوجودی ، وهو الآن الـذی توهّم فيه انّه يفعل بسيلانه الزمان ، فيلزم تركّبه من الآنـات المتوالية المتناهية ، ولعدم الاحساس به قال بعض الحكماء انّه لا وجود له الا فی الوهم، والحق انّه موجود متعيّن باعتبار مايقع فيه من الكون والفساد، فان كل جزء الحركة مثلاً منطبق بآن واحـد ، وظروف الموجود، لا يمكن ان يكون معدوماً وايضاً الآن بعض ذلك الامر المستمر الوجود وبعض الموجود ، لابدّ ان يكون موجوداً .

فان قلت: يلزم ان يكون الآنات المفروضة ايضاً اموراً موجودة، لأنّها اجزاء الشیء الموجود ، وهو المقدار الوجودی علی ما ذهبهم اليه، فيبطل القسمة بالفرض والخارج.

قلنا : لا شكّ ، ان المقدار المتصل المستمر الوجود ، اذا فرض له اجزاء يعرض له

اعتباران ، اعتبار بعض ذلك المقدّر المتصل لنفسه من غير اعتبار الجزئيّة معه، واعتباره مع الجزئيّة، والاول لاشك فى وجوده، لان بعض الموجود موجود، واما اعتبار الجزئيّة الفرضيّة الغير الواقعة فى الخارج والمتقدمة بعدوقوعها فيه، ولاشك انّه فى الوهم فقط لعدم عروض ذلك التعيّن لـه بعد، او لانعدامه بعد عروضه له، كما ان القطرة من الماء عند كونها متصلة بالبحر موجودة ، لكن باعتبار ما يجعلها قطرة وهو التعيّن الشخصى لها ، بل باعتبار كونها ماء موجوداً فى الخارج ، واما اعتبار ما سيجعله قطرة ، ليست موجودة الا فى الوهم ، لعدم عروض ذلك التعيّن لها بعد ، له، لانعدامه بعد عروض واطلاق القطرة عليها مجازاً ، اما باعتبار ما يصير قطرة او باعتبار ماكان واما باعتبار عروضها لها، فيصير باعتبار الجزئيّة ايضاً معها موجودة فى الخارج .

فان قلت: الشيء الواحد الذى لا يمكن ان يفصل بعضه عن بعض، كيف يتصوّر فيه الانقسام بالفعل، ليكون له اجزاء موجودة كالقطرات ؟

قلنا : عروض التعيّن للآن الموجودة انّما هو بانطباقه لجزء من الحركة الموجودة او كون اوفساد، فتعيّن بانطباقه علـى متعيّن، وقولنا موجود فى الخارج ، هو بهذا الاعتبار لا غير، ولا يلزم ان يكون الانقسام بالانفصال ، وانفصال بعضها عن بعض، الا ترى كيف ينقسم الفلك بواسطة الكواكب الثابتة فيه، الى البروج الاثنى عشر، مع انّ بعضه غير منفصل عن البعض وكـذلك سطح الارض ينقسم الى اراضى مختلفة بواسطة اختلاف الاعـراض الحاصلة فيها، مع عدم الانقطاع فكذلك هو الامر المستمرّ المتّصل يتعيّن بتعيّنات مايقع فيه، فتحصل الانقسام وبعدان تقرّر هذا فنقول : المقدار الذى يمكن الاحساس به اقلّه لحظة من الزمان واكثره لا نهاية له، وهذا المقدار المحسوس، وان كانت سبب تعيّنه حركة فلك معدّل النهار ، لكن سببه القريب حركة فلك النيّرين، اذ بهما وقربهما اولقربهما يتعيّن اليوم والليل واذ بهما يتعيّن الشهر والسنة وبـالسنة يتعيّن الايام الكبار الالهية والربانيّة. وسيأتى بيانهما فى الفصل الرابع، انشاءالله تعالى،

فکما ان الحرکة یعیّنه و یجعله یوماً وجمعة وشهراً وسنة، کذلك وجود الحوادث وعدمها یعیّنه ویجعله ماضیاً ومستقبلاً وحالاً، اذ المقدار الوجودی الذی کان قبل وجود هذا الحادث هو الحال، وهو فی نفسه لا ماضی ولا مستقبل ولا حال، بل هذه الامور تلحقة بالنسبة الی وجود الحادث وعدمه کما بیّنا فی الفصل الاول، فانقسامه الیها، لیس ذاتیّاً بل عرضیّاً، وکذلك ینقسم بالازل والابد والدهر، اذ المقدار الذی هو قبل وجود الحوادث المسمی بالماضی اذا اعتبرت بحیث لا اول له یسمی بالازل، وماهو بعد وجود الحادث المسمی بالمستقبل اذا اعتبرت بحیث لا نهایة له، یسمّی بالأبد، واذا اعتبر الازل والأبد جمعیاً بحیث لافاصل بینهما یسمی بالدهر، ولکون هذا المقدار دائمیّاً غیر منقطع الاول والآخر یسمّی بالسرمدی، قال الله، تعالی «قل ارایتم ان جعل الله علیکم اللیل سرمداً الی یوم القیامة من اله غیر الله یأتیکم بضیاء[1] افلا تسمعون»، وبعضهم یرید بالدهر النسبة التی بین الامر الثابت ازلاً وابداً الی هذا المقدار الذی یسمی بالازل والابد والسرمد، یرید نسبة الثابت الی الثابت الواقعی فی هذا المقدار الذی یسمّی بالزمان معاً ابداً، ولا نزاع فی الاصطلاح.

الفصل الرابع

فی بیان الایام الکبار الالهیّة والربانیّة والصغار الکونیّة

اعلم: ان المقدار الوجودی المستمر المتّصل الذی لا بدایة له ولا نهایة له، قد مرّ انّه ینقسم بحسب الحوادث الواقعة فیه الی الایام والجمع والشهور والسنین، لیعلم بها مدّة بقاء الموجودات الکونیّة ویتمیّز بها مدّة بقاء وجود المخلوقات التی مسبوقة بالزمان عن مدة بقاء وجود المبدعات التی هی غیر مسبوقة به بحسب الوجود. والیوم

---

۱ - س ۲۸، ی ۷۱.

يطلق في العرف الشرعي واصحاب الحقيقة من اهل الله واصحاب الكشف والوجود، الى مدّة مقدارها خمسون الف سنة من السنين المعهودة، كما قال الله، تعالى: «تعرج الملائكة والروح في يوم كان مقداره خمسون الف سنة فاصبر[1] صبراً جميلاً». وانما امر بالصبر الجميل لبعده وكثرة مدّته بالنسبة الى اعمارنا القليلة، واما بالنسبة الى وجوده، تعالى، السنون المركّبة من هذه الايام الكبار الازليّة لا يحصى كثرة ولا يحيط بها الا سرّ الله، شيء قليل ومدّة يسيرة قريبة الحصول، لذلك قال الله تعالى: «انّهم يرونه بعيداً ونريه[2] قريباً» قال الحكيم السنائي، قدس سرّه، بالفارسيّة مخاطباً بالحق:

با وجودت ازل پریر آمد   پگه آمد اگرچه دیر آمد

وهو اليوم الذي يتعلق باسم الله من حيث ظهور احكامه في الآخرة، لذلك صار من ايام القيامة الكبرى، وهو مشتمل على ايام المواقف الخمسين التي توقف فيها الخلايق في الفصل والقضاء، ويوم كل موقف مدّته الف سنة من السنين المعهودة، كما روى امير المؤمنين علي بن ابي طالب، عليه السلام وعلى اولاده الكرام عن سيّد البشر محمد، صلى الله عليه وآله وسلّم، ان في يوم القيامة خمسين موقفاً، مدّة كل موقف الف سنة وهو اليوم الذي مقداره خمسون الف سنة، وقد اورد الحديث بتمامه الشيخ المحقق الوارث لولاية المحمدية، صلى الله عليه وآله، المحيي الملّة والدين، قدس سرّه، في الفتوحات في الباب الثالث والستين في بيان القيامة والبعث. وقد يطلق ايضاً على مدّة مقدارها، الف سنة مما تعدّون، وهو اليوم الرباني الداخل تحت اليوم الالهي، لذلك قال الله تعالى، عند ربّك[3]، وجاء باسم الرب، ولكون هذا الاسم، تحت حيطة اسم الله تابعاً له، كما قال الله، تعالى، الحمد لله رب العالمين[4] فجعل الرب تابعاً لاسم الله، صارت ايّامه ايضاً داخلة في الايام الالهيّة او علّة لها، فظهور القيامة الكبرى ومايقع فيها من

---

١ – س ٧٠، ى ٤–٥.   ٢ – س ٧٠، ى ٦–٧.
٣ – س ٢٢، ى ٤٦.   ٤ – س ١، ى ١.

احوال الآخرة ، انمّا هو فى هذه الايام ، وفيها اسرار اُخر، لا يتحمل المقام بيانها، بل حرم كشفها ووجب سترها الى ظهور الخاتم للولاية[١] العامة، فان اظهارها يتعلق بمرتبته، وعلى هذا يكون جميعه سبعة آلاف سنة شهره ثلاثين الفاً من السنين المعهودة وسنته ثلاثمأة الف وستّين الفاً منها، وقس عليه اسبوع اليوم الالهى وشهره وسنته، ليظهر لك الاحقاب المشار اليه بقوله : لا بثين فيها احقاباً[٢]، فيجد اسبوع الايام الالهى بثلاثمأة الف وخمسين الف سنة وشهره، الف الف واربعمأة الف سنة وسنته ، ستّة عشر الف الف عام وثانية الف عام، ويطلق اليوم ايضاً على هذه كل دورة عن دورات الافلاك ، كبارها وصغارها كما ذكر الشيخ المحقّق ، قدس سره ، فى جلد الاول من الفتوحات فدورة الفلك الاطلس التى هى فى اليوم والليل يوم ودورة فلك الثوابت التى مدّتها اربعة وعشرون الف سنة وشيء منه، يوم وكذلك دورة الزحل والمشترى والشمس وغيرها ، يطلق عليها اليوم ، واصغر الايام هو الآن ، قال رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلّم، فى ايّام الدجّال يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة ويوم كايّامنا هذا ويوم طرفة عين، يعنى الآن، وقال الله، تعالى، كل يوم هو فى شأن[٣]، اى كل آن هو فى شأن، لان الله ، تعالى، فى كل آن شأن يظهر من الغيب الى الشهادة ، وشأن يدخل من الشهادة الى الغيب، وهذه اليوم الذى خلق الله، تعالى فيه السماوات والارض، كما قال الله، تعالى، خلق السموات والارض فى ستّة ايام ثمّ استوى على العرش[٤] ، اذ وجود كل موجود، لا يكون الا فى آن واحد من الآنات ، سواء كان ذلك الموجود مبدعاً اومخلوقاً، سماءً

١ - وهو الخاتم للولاية المطلقة لمحمدية ، وان ظهوره من اشراط السّاعة وعنده الحقائق المستأثرة فى علمه تعالى والمراد من الولاية العامة الولاية التى بها ظهرت الولايات المقيّدة وبها ختمت جميع المدارج وصاحبها هو المهدى الموعود ، عليه السلام .

٢ - س ٧٨، ى ٢٣ .

٣ - س ٢٥، ى ٦٠ .

٤ - س ٥٥، ى ٢٩ .

او ارضاً، ومن عرف هذا المعنى خلص من‌الشبهة‌الباطل والاوهام الواقعة عند حمل اليوم الذى من‌الآية على غيره من‌الايام والكواكب‌السبعة بحسب سلطان‌الكلّ منها ، فظهور احكامه فى عالم‌الكون والفساد ودورات كل دورة منها مقدار الف سنة، وهذا الالف الذى نحن‌فيه دورة‌القمر وكل الف من‌هذه الآلاف‌السبعة التى‌هى هذه‌الدورات السبعة يوم، وقد شاع وذاع بين اهل‌العالم انّ من ظهور آدم ابى‌البشر ، عليه‌السلام ، الى آخر هذه الالف سبعة الف سنة وظهوره يكون فى دورة زحل، لذلك كان اعمار اولاده‌القريبة منه قريباً من الف سنة واعمارنا الواقعة فى دورة قمر شيئاً قليلاً ، قلّ من يصل الـى مأة سنة ، فمدّة دور آدم، عليه‌السلام ، واولاده سبعة الف سنة ، فهى اسبوع واحدبالنسبة الى‌الايام الربانيّة، فاذا كمل هذا الاسبوع، ينقطع نسل‌الانسانى، كما قـال عنه وارث علوم‌الولاية المحمدية ، صلى‌الله عليه وآلـه ، فى كتابـه‌المسمّى بالفصوص ، وعلى قدم شيث[1] يكون آخر مولود من هذا النوع الانسانى، وهو حامل اسراره ، وليس بعده ولد من هذا النوع، فهو خاتم الاولاد وتولد معه اخت له فتخرج قبله ويخرج بعدهـا يكون رأسه عند رجليها ويكون مولده بالصين ولغته لغة بلـده ويسرى‌العقم‌فى‌الرجل والنساء، فيكثر النكاح من غيرولادةويدعوهم‌الى‌الله، فلايجاب، فاذا قبضه‌الله وقبض مؤمنى‌زمانه، بقى من‌بقى مثل‌البهائم‌لايحلون حلالاً، ولايحرمون حراماً يتصرّفون بحكم‌الطبيعة شهوة مجرّدة عن‌العقل والشرع ، فعليهم تقوم‌الساعة. وقد بيّنّا ما يتعيّن به فى‌العالم‌الكبير والصغيرالانسان فى شرحنا لهذا الكتاب ، وهذا المعنى مذكور فى فتوحاته فى مواضع كثيرة،اوردناها فى هذا الشرح .

وقال فى فتوحاته‌المكيّة فى‌الباب‌الحادى والثمانين وثلاثمأة ، شاهدت فى بعض المشاهد، انّى اطوف بالكعبة وجماعة كانوا يطوفون لا اعرفهم ، فانشدوا بيتين غاب الواحد وبقى‌الآخر ، وهو هذا البيت :

---

۱ - صفحهٔ ۱۲۳ فصوص .

لقد طفنا كما طفتم سبقنا بهذا البيت طرّاً اجمعينا

فنظرت الى واحد منهم وقلت : من انت؟ فقال : انا من جملة اجدادك، فقلت : كم يكون مذسنة توفيّت؟ قال : بضع واربعون الف سنة، فقلت: وليس لآدم هذا القدر، فانّه من آدم سبعة الاف سنة ما كملت بعد، فقال عن اى آدم تقول؟ عن هذا الذى كان قريباً منكم، الذى ظهر فى اول هذه السبعة آلاف؟ فتذكّرت ما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلّم : خلف الف آدم ، هذا مع ان الدنيا حادثة ، لابدّ من افنائها . هذا كلامه، رضى الله عنه .

معنى هذا يمكن ان يبتدى فى ابتداء كل دورة منها وجود العالم الانسانى، وينقضى الى ان تقوم الساعة ويحشر الجميع دفعة واحدة ، كما قال الله ، تعالى، قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم[1] ، ويؤيد هذا المعنى ما وجد مكتوباً فى قبّة هرمان : بنى الهرمان والنسر الطاير فى السرطان ، وهو فى هذا الزمان فى الجدى ، فيكون بناؤه اثنى عشر الف سنة وشيئاً تقريباً. وهيهنا اسرار اخر لايحتمل المقام بيانها ولا الافهام اعلانها ، والله اعلم بحقايق الامور .

١ - س ٥٦، ى ٤٩-٥٠ .

بیان معنای زمان بمشرب عرفا در توضیح مطالب – درایةالبیان –

زمان مطلقا ملازم با حرکت است ولی حرکت دارای معنائی وسیع است، واین حرکت لازم ماده، کــه همان خروج شیء ازقوه بفعل برسبیل تدریج باشد، مرتبهٔ نازلهٔ حرکت است.

نور نیز دارای معنائی وسیع است، مرتبهٔ ضعیف نور، همین نور حسّی وظاهری است که اربابِ اشراق ازآن بههیئت نوری و نورانی تعبیر نمودهاند، مثل نــور شمس و انوار مستفاد ازشمس، وحرارت لازم جسم نورانی که منشأ واساس حرکت در عالم مواد واستحالاتست، نور درمقام نازل ملازم با نار است ودر مقام تکامل نار طبیعت بهنور تبدیل نمیشود واز لوازم ماده وقوه رهائی مییابد.

اول مرتبهٔ حرکت، حرکتِ غیبیاست ومنشأ آن حبّ بذات وحبّ بمعروفیّت اسماء وصفات است، وازحبّ ذاتی، وجودبحرکت غیبی ساری درمقام اسماء وصفات و موجب ظهورذات درمقاماحدیتاست وتجلّی اول شاملجمیع تجلیات ومبدأکلیهٔ ظهورات گردید که ازآن بهتجلی بذاته لذاته تعبیر نمودهاند.

بهمین دقیقه اشاره شده است درکلام الهی بقوله: احببت ان اعرف – چهآنکه تجلی ذاتی وظهور اول وجــود، واظهار ماهو کامن فــی غیبالذات منالحقایق المستجنة بصورالأسماء، بدون تعیّن اسماء بمظاهر اسماء بهتفصیل وجودی. حرکت دوم، حرکت وظهوراسمـــاء الهیّه است بصور اسماء ازناحیهٔ تجلّی ساری وظهور اسماء درجلباب اعیان ومظاهر. منشأ این حرکت غیبی، ظهور وجوداست درجلباب

قلم اعلی وملائکه مهیمّین وارواح کلیهٔ مجرّده از عقول قاهره .

اگر چنانچه دراصل وجود مطلقا تغیر وجنبش وجلوه وظهور وسریان در غیر حاصل نگردد وحقیقت وجودی بطورمطلق بخود تعیّن نگیرد، غیر حاصل نمیشود.

مرتبهٔ سوم، حرکت وجنبش وجودی، حرکت حقیقت‌وجود وسریان نور هستی ازمجاری ارواح وعقول‌طولی وعرضی بصور عمّارسماوات ونفوس وملائکه‌سماوی درمرتبه‌لوح وتعیّن‌بصورمثالی وبرزخی‌است ثمّ‌حرکت وسریان‌حقیقت ازموطن‌ذرّ وعهود ومواثیق ومقام ملکوت وغیب آخر وظهور آن درصور مادی وطبایع وصور موجود درعالم شهادت مطلق وحصول مرتبهٔ چهارم حرکت .

ازآنجا که درحقیقت وجود سکون ودرتجلیات حق تعطیل جائز نیست، وجود بعد از تحقّق بمقام‌ماده وقوه واستعداد، بواسطهٔ سریان محبت الهیّه درجمیع‌مراتب وجودی متدرجاً باصل خود رجوع می‌نماید ،چون غایت تجلّی وجنبش وجود و باعث ظهور اراده ازمقام لا تعیّن ، کمال جلاء واستجلاء است، از ناحیهٔ حرکات چهارگانه، کمال جلاء حاصل شد، ولی کمال استجلاء متوقف‌است برعروج ترکیبی وتجلی حق بجمیع اسماء وصفات درمظهر کامل وتام انسانی واین مظهر تامّ ، بفعلیّت نمیرسد مگرآنکه صورت وجود بعد از استقرار در رحم بصورت ماده و عنصر تمام وتام‌القابلیه ازناحیهٔ حبّ وعشق ساری در ذراری‌وجود بحرکت‌تدریجی مراتب معدنی ونباتی وحیوانی را طی نماید وزمینهٔ فطرت‌تام انسانی حاصل گردد تا زمینهٔ ظهور تفصیلی اسماء وصفات حق فراهم شود وازناحیهٔ همان حرکت ناشی از حبّ وعشق بکمال جهت نیل باصل ذات ورجوع بموطن‌اصلی (که النهایات هی الرجوع‌الی‌البدایات) احکام وخواصّ وآثار کامن درباطن جمیع اسماء و صفات الهی ظاهر شود ومظهر تام حقیقت حق بعد ازطی درجات عقول و ارواح ونیل بمقام واحدیّت وتجاوز ازمقام قاب قوسین و وصول بمقام او ادنی واتّصال به‌تعین اول، بفعلیّت برسد وحقیقت وجود، خود را درمرآت ومظهر تفصیلی شهود نماید .

بعد از تأمّل که‌در آنچه ذکر شد، این معنا واضح میشود که وجود درمقام تجلی وظهور دارای مراتب ودرجات متعدد است وهرمرتبه ازمراتب، ازحرکت و تجلّی وظهور حاصل میشود ومراتب ودرجات کلی حرکت درچهار مرتبه محصور است واز هرمرتبه‌یی ازحرکت یوم وساعات ودقایق ظاهر میشود وازاین ناحیه، حرکت وجود از ماده واستعداد وطی درجات دنیا تا رجوع بعالم آخرت یوم و روزی ومراتب ودرجات آخرت نیز یوم و روزی از ایام الهی است، کمااینکه حرکت غیبی وجود ازغیب ذات بمقام احدیّت یوم من ایام الله وحرکت آن از احدیت بواحدیت یوم من ایام وهکذا فاصله معنوی موجود بین مرتبهٔ ملکوت اعلی وعالم عقول و ارواح واول مرتبهٔ ودرجهٔ ملکوت اسفل وعالم برزخ ومثال نزولی نیز روزی از روزهای الهی است که – فذکّرهم بایام‌الله – .

بحث دراین مسأله که آیا حقیقت زمان چیست واصولاً زمان باعتبار استناد باسم یا اسماء الهیّهٔ حاکم برمظاهر خلقیه، ازناحیهٔ چه اسمی متعیّن شده است، چون کلیهٔ تعیّنات خارجی ازعقل اول تا هیولی وماده، ناشی است ازیك اصل وحقیقت که همان حق اول باشد و ادلّهٔ توحید در ذات وصفات وافعال حکم می‌کند که همهٔ حقایق و رقایق ظهور یك اصل وقائم بیك حقیقت است که ازآن به – حقیقة الحقایق – تعبیر کرده‌اند.

اولاً، حقیقت حق ازباب‌آنکه صرف وجود ومحض هستی است، حدّ و نفاد و نهایت ندارد، اوصاف منشأ اسماء ومظاهر ازباب اتحاد با ذات غیرمتناهی درعرصهٔ ذات هرکدام غیرمتناهی میباشند، وفعل اطلاقی حق نیز تناهی ندارد وحق وآنچه‌که از صقع ربوبی است غیرمتناهی وخلق یعنی مخلوقات واقع درامتداد زمان باعتبار واحدهای زمان متناهیند.

آنچه‌که ازصقع حق‌است‌قدیم‌است وآنچه‌که‌تعین‌خلقی بخود می‌گیرد حادثست، یعنی اصول ممکنات غیرمتناهی وآنچه‌که در دار وجود وارد میشود وازغیب بظهور می‌پیوندند دارای مرتبه ومقام وتعیّن وموطن وظهور خاص است، ناچار حقایق کلیه

واسماء الهیّهٔ حاکم براکوان ازحیث حکم وجهت ظهور نامتناهی نیستند ، حکم برخی از اسماء و دولت و دورهٔ ظهور آن تمام میشود، مثل آنکه مظهری از مظاهر وجود بعد ازتحقق معدوم میشود وصورت نوعی آن باطل می‌گردد ، حکم برخی از مظاهر از جهت کـلی انتهاء می‌پذیرد ونه ازجهت تفصیل ، برخی ازمظاهر چون محکوم بحکم اسماء مختلفه‌اند وازناحیهٔ حکم‌اسماء مختلف متعیّن گردیده‌اند، دولت ازبرخی ازاسماء حاکم برآن سرمی‌آید ولی حکم کلیهٔ اسماء حاکمه، منقطع نمیشود مثل آنکه دولت وسلطنت‌اسماء مخصوص عالم‌دنیا مادامی که انسان درعالم‌دنیاست و دراین نشأت ازوجود است، مظهر احکام اسماء حاکمه بردنیاست ولی بعد ازرجوع بآخرت ، حکم اسماء حاکم بردنیا نفاد پذیرد .

منشأ ظهور وپیدایش زمان که ایام وهفته‌ها وماه‌ها وسنوات وقرون بـرآن متفرعند ، اسم دهـر ودیهور است ، این اسم مثل دیگر اسماء الهیه کـه برمظاهر وجودی حاکمند ، ازنسب وتجلیات وظهورات ذات حق است که باطن آن غیب ذات وظهور وظاهر آن یکی ازنسب متعیّنه وحقایق معقولهٔ کلیه است که ازجهت کلیّت و سعه در احکـام وظهوردرمواطن مختلف ازامّهات اسماء الهیه بشمار میرود ودر هرعالمی حکمی مناسب آن عالم دارد ومانند کلیهٔ اسماء کلیّهٔ ونسب معقوله[1] متقید ومتعیّن میشود بمظاهر وصور متعدد در نشئآت مختلف وحکم آن بحسب هرنشأت بقید وحکم خاصّ آن نشأت تعیّن می‌گیرد، واگر چنانچه مظهری از مظاهر آن

---

۱ ــ قولنا: «نسب معقوله ...» استناد عالم وجود بحق بحسب ذات صرف وحقیقت غیب وجود نیست، بلکه این استناد بلحاظ مرتبهٔ الهیّت است وعالم مألوه اله عالمست ونسبت این مرتبه ، نسبت سلطنت است به‌سلطان ، تمیّز بین این مرتبه ومقام سلطنت حق ظاهر و هویداست ولکن معقول است، چون مرتبهٔ خلق باین مرتبهٔ ازوجود حق غیر از ظهور حق نیست وظهور حاق عن این مرتبه است ــ فلا یظهر فی‌الخارج للمرتبة صورة زائدة علی صورة صاحبها ولکن یشهد اثرها ممّن ظهر بها ــ

انتها پذیرد، سلطنت این اسم و دوره حکومت آن تمام نمیشود ومنتقل بمظاهر دیگر گردیده وبحکم آن منصبغ ورنگ آن مظهر را بخود گرفته واحکام خود را درآن ظاهر می‌سازد ویاآنکه مظهر آن از عالمی بعالم دیگر واز مقامی بمقام دیگر منتقل میشود، چون این اسم ازفروع وشعب اسم دیگر است وباآنکه از اسماء کلی است، ولی برخی از اسماء ازآن وسیع‌تر و دائرهٔ حکم آنها کلّی‌تر است بآن اسم کلی پناه می‌برد ویاآنکه به‌غیب وجود رجوع می‌نماید.

ازاین‌جا ظاهر میشود سرّ اختلاف شرایع واحکام آنها وعلت اختلاف احکام الهیه وسبب‌نسخ‌برخی ازحکام‌باحکام دیگروهکذا... واسم‌حاکم‌مطلق برکلیهٔ‌مظاهر درکلیهٔ‌مراتب ومواطن اسم‌کلی واحدی‌است‌که دیگراسماء فروع واعضان وشعب‌آن میباشند وحکم باقی اسماء تابع این اسم کلی است – لان‌السلطان لله وحده والالوهية الحاكمةالجامعة للاسماء واحدة وامرها واحد، فمظهر ذلك الأمر فی‌كل وقت وحال لا يكون الا واحداً، اذ بالوحـدة الالهيّة يحصل‌النظام‌الكلی ويـدوم حكمها فی المظاهر، ولوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا – .

قال‌العارف‌الكامل افضل‌المحققين مولانا الشيخ صدرالدين فی تفسيره علـى فاتحةالكتاب: «فتعيـّن الآوقات والأيام والشهور والاعوام والأدوارالعظام كلّها تابعة لأحكام‌الاسماء والحقايق‌المذكورة، والعرش والكرسی والأفلاك والكواكب مظاهرالحقايق والآسماءالحاكمة المشار اليها، ومعيـّنات لأحكامها، فبالأدوار تظهر احكامها الكليةالشاملةالمحيطة، وبالآنات تظهر احكامها الذاتية من حيث دلالتها على‌المسمـّى وعدم مغايرتها له كما بيـّنا ذلك من‌قبل، وما بين‌ها تين‌المرتبتين من الأيام والساعات والشهور والسـّنين، فيتعيـّن باعتبار ما يحصل بين هدين الأصلين من‌الأحكام‌المتداخلة ومايتعيـّن بينهما من‌النسب والرقايق‌كالأمر فی‌الوحدة التی‌هی نعت لوجودالبحت والكثرة التی هی من‌لوازم الامكان والموجودات‌الظاهرة بينهما والناتجة عنهما – فافهم – وانظر اندراج جميع‌الصورالفلكية وغيرها فی‌العرش مع انّه اسرعها حركة وكيف يتقـّدر بحركته‌الأيـّام، وارق منه الى الاسم الـدهر من

حیث دلالته علی‌الذات وعدم‌المغایرة کما بیّنا ، واعتبر الآن الذی هوالزمن الفرد الغیرالمنقسم فانّه الوجودالحقیقی، فما عداه امـر معدوم، سواء فرض ماضیاً او مستقبلاً . فللوجود الآن ،وللدّور حکم‌الکثرة والامکان ، ولمعقولیةالحرکةالتعلق الذی بین‌الوجودالحق وبین‌الأعیان‌فبین‌الآن والدوران،المدرك، بالکشف والمعقول فی‌الأذهان ، تظهرالأکوان والألوان ، وتتفصّل احکام‌الـدّهر والزمان» .

عرفا اسم دهر را ، که از اسماء الهیـّه است منشأ ظهور زمان میدانند واین اسم چون از اسماء الهیه ومستند بذات حق است، درفوق زمان نیز دارای مظاهری است که باین اعتبار منشأ ایام یا اعوام وسنوات الهیـّه است، لذا قال – علیه‌السلام – انا اصغر من ربـّی بسنتین – تفاصیل احکام دهر درعالم ماده وفرق آن درزمان متحد ویا عارض برحرکات ناشی از تدریجی وتدرّجی‌بودن صور جسمانیـّه وحرکت‌ذاتی وجوهری مبدأ ومنشأ حصول‌انواع مادیه، ظاهر میشود، ولذا قال – قده – :

«فمستند الأدوار، اکتب علمی فی خلقی الی یوم‌القیامة ، ومستندالآن ومحتده، کان اللهولا شیء معه، وقوله: وهو معکم اینماکنتم، فبالآن تتقـدّرالدقایق، وبالدقایق تتقدرالدّرج وبالدرج تتقدرالساعات وبالساعات تتقدراليوم، وتـّم‌الأمر بهذا الحکم الرباعی والسـّرالجامع بینهما. فان انبسطت سمیـّت اسابیع وشهوراً وفصولاً وسنین، والا کان‌الزائد علی‌الیوم تکراراً، کما ان مازاد علی‌السنة فی مقام‌الانبساط تکرار».

بنا برقواعد عرفانی تکرار در وجود نیست ، لذا قال تعالی «کل یوم هو فی شأن» یعنی ، شأن یبدیه، لا شأن یبتدیه . وفی الصحیفة الالهیـّة ایضاً «وما امرنـا الا واحدة کلمح بالبصر او هو اقرب» بنا برآنچه که ذکر شد، دنیا، من اول تحققه الی آخر فنائه یوم چون یك امر ممتد متدرج ، مرتبهٔ نازل وجود است ویوم متصل بآن قیامت ومرتبه یـا عالم رجوع نفوس بحق اول است، لذا بآن – یوم‌الدین – و – یوم‌الآخرة – و – یوم‌الحشر – ویوم‌القیامة – و – یوم‌الجزاء – بآن اطلاق شده است، لذا نزد صاحبان شهود، همین دنیا، یوم‌القیامه‌است ازبرای آنها ، لأن بدنه فی

الدنیا ، وروحه فی‌الآخرة – .

یوم بمعنای – جنگ بزرگ – مثل ایام الحرب، وبمعنای حادثهٔ بزرگ، مانند – الدهر یومان ، یوم لك ویوم علیك – ، کنایه از اقبال وادبار واشاره بواقعهٔ عظیم – یوم کان شرّه مستطیراً – وبمعنای عصر ودوره ومدت حکومت‌قومی، مثل – ایام بنی‌عباس – یوم یا ایام‌الخصب – وبمعنای –نعمت– بنا به‌تفسیر ایام‌الله، به –نعم‌الله– وبمعنای حرکت کوکب و کرّه خاص، وبمعنای بیاض و روشنی درمقابل تاریکی (روشنی روز درمقابل تاریکی شب) آمده است. یوم باصطلاح ارباب عرفان، بمعنای وجود خاص وعالم ومرتبهٔ هریك ازنشئآت بنا برمدلول کریمهٔ ، خلقنا السّماوات والأرض فی ستة ایـام ، می‌باشد وبلحاظ واعتبار مقام ومرتبهٔ وجود حق می‌توان بمراتب خلقت ایام هفته اطلاق نمود . بهمین مناسبت به‌یوم‌الدین ، اطلاق روز از این باب است که یکی ازمراتب ودرجات وجودست .

علت‌آنکه اسم دهر حاکم برجمیع مظاهر ونشئآتست، آنستکه اسماء الهیه مانند مراتب مقیدهٔ وجود، مقید ومحدود، بحد ومرتبهٔ خاص نمی‌باشد وحقیقت وجود در مقام اتصاف بصفات واسماء الهیه ، بروجه اطلاق و سعه واحاطهٔ تامّه بدون لحاظ و اعتبار قید ، بموصوف خود حمل میشود .

بهمین اعتبار اسم – دهر ، ودیهور ودیهار – که درلسان نبوت۲ درمقام دعـا

---

۱ – لا یخفی علی‌المتأمّل‌الدقیق – یوم‌الدین – یوم عنوانی عالم آخرت نمیباشد، بلکه از ایام اسمائی این نشئات ازوجودست، زیرا برای – یوم‌الدین – مقدار زمانی تعیین گردیده است ، وآخرت چون دار بقا وثبات ودوام است هیچ‌گونه امدی وامتدادی مقداری ندارد، و باقی ببقاء ذاتست نه با بقای آن .

۲ – ولذا قال : «لا تسبّوالـدّهر ، فان‌الدهر هوالله» مقصودآنکه ، این دهر کـه مرتبهٔ نازل دهر کلی محسوب می‌شود، ازباب‌آنکه صورت اسم حق ومظهر یادهر و دیهورست ، بنا براتحاد ظاهر ومظهر واتحاد حقیقت وبا رقیقت، همان دهرست که نباید آنرا سبّ نمود و ←

بحق اول اطلاق گردیده است ، دارای معنا وصورت وبطون وظهور واصل وفرع اُست، وزمان متعین بعرش بنا بر اصطلاحی وزمان‌متعین ازحرکت ذاتی ماده وجوهر عالم شهادت ، صورت اسم دهر ومقام ومرتبهٔ متنزّل ازاین اسم است، وبـاعتباری حرکت متعین ازجوهر وماده صورت وظهور حرکت غیبی است .

«وفی‌العرش انتهت رتب‌الحرکة وتمّت فظهرحکمها وخفیت اصولها ، کما بیّنا ذلك فی‌سّرالفردیّة وتوقف‌النتیجة علیه‌وتوقف ظهورالأثر من‌الظاهر علی امر باطن فیه او منه[1] ...» .

ازتأمّل درآنچه که ذکر شد، معلوم میشود، آن سیّال وفرد ونقطهٔ غیرمنقسمی که ازصعود ونـزول وظهور وخفاء آن جمیع ازمنهٔ وجودیه حاصل میشود ، همان موجود حقیقی است کـه ازتجلّی وظهور وسرایت آن درصعود ونزول وجود[2] و مَدّ نور نیّر اعظم وشمس‌الشموس عوالم غیب وشهود موجود شده‌اند .

واین زمان غیرمنقسم لاعتبارالصفة عین‌الموصف والأسماء عین‌الذات ، موجود حقیقی است وتعیّنات نسب واعتبارات آن ذات است - وما سواه معدوم ، فـرض

←

دشنام داد .

باطن زمان که دهر باصطلاح حکماست که «نسبةالمتغیر الی‌الثابت دهـر» نیز صورت دهر ودیهور و دیهارست وبآن دهر اطلاق شده است که صورت اسم دهرست .

۱ ـ هذا اذا کان‌الباطن غیرداخل فی‌الظاهر، بل مبدءاً له ـ آقا میرزا هاشم رشتی .

۲ ـ چون بنا برمسلك تحقیق متّصف بکلیهٔ تعیّنات ومتجلی درجمیع مراتب حقیقت و اصل وجود است کـه باعتبار حصول تعیّنات وتضاعف وجوه امکانات، حقیقت وجـود، در مرتبه‌یی عقل ودرمرتبه‌یی نفس ودرمرتبه‌یی جسم ودرمرتبه‌یی ظاهر ودرمقامی باطن است ودر مقام ذات مبرّا ازکلیهٔ تعیّنات است؛ لذا جمیع مراتب ودرجات وجود اراده وعلم وقدرت و ... حق است بمعنای مریدیّت وعالمیّت وقادریّت حق نه بمعنای مرادیت ومقدوریت و معلومیّت ـ کما ذکره شیخنا وسندنا وقائدنا فی‌الاسفار الاربعةالعقلیة ـ رض ـ .

سـِرّ دوجهان ، جمله زپیدا ، وزپنهان   شمس‌الحق تبریز که بنمود ، علی بود

ماضیاً او مستقبلاً ، والموجود الآن، وللدور حکم الکثرة والامکان ، ولمعقولیّة الحرکةالتعلق الذی بین الوجود الحق وبین الاعیان فبین الآن والدوران[۱] وبین الوجود والامکان تظهر الألوان والأکوان ، ویتفصّل احکام الدهر والزمان» .

سرّ عدد یومی که تابع عدد رقائق اسم الهی مستوی برعرش است مثل ، رحمان ومحیط ومُدبِّر، وسرّ اسبوع که تابع هیئت جمعی حاصل از رقایق اسماء حاکم بر افلاك وکواکب وسرّ شهر، تابع هیئت جمعیهٔ اسمائی حاصل از اندراج رقیقهٔ حاکم برقمر (چون روحانیت قمر محل اجتماع آثار اسماء خاص است که محل تفاصیل آن عالم عناصر بسیطه ومرکبه است) واسرار عام وعرش وعلت اندراج دیگر صور درعرش، وتبعیت احکام الصور جمیعها وحرکاتها بحرکته واحکام صورته واسم الدّهر الذی هو روح الزمان واصله وکون الدور الارضی مظهر الزمان، فرقائقه ایام ثمّ ساعات ثم درج ثمّ دقایق واما ماعدا الیوم (گفتیم یوم مدت واحدی است که ازجهت تمامی مظهر ظهور وبطون است) اگر رو بزیاده فرض شود، هفته وماه وسال است که ازتکرار آن حاصل میشود ، واگر متنازلاً فرض شود، قسمت منتهی میشود بآن، که قابل قسمت نیست و مبدأ ظهور کلیهٔ ازمنه است .

وقد فرغنا من تحریر هذه التعلیقة أول شهر المحرّم الحرام
سنة ۱۳۹٦ ه ق ، وانا العبد سید جلال الآشتیانی

---

۱ ـ المدرك مظهره فی الاعیان ـ میرزا هاشم قده ـ .

۲ ـ المدرك بالعقول والکشف فی الاذهان ـ آقامیرزا هاشم .